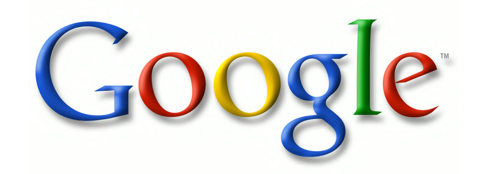





תקומה לתרבות ישראל
Jewish
Cultural Reconstruction



Das
Hohelied Salomo's
bei
den jüdischen Erklärern
des Mittelalters.

Nebst einem Anhange:
Erklärungsproben aus Handschriften.

Von
Dr. Siegmund Salfeld.

Berlin.
Julius Benzian.
1879.

Separat-Abdruck aus dem „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann) 5. Jahrg. S. 110 ff.; 6. Jahrg. S. 20 ff. u. S. 129 ff.



Herrn

Dr. M. Steinschneider,

Seinem hochverehrten Lehrer,

und

Herrn Dr. A. Berliner

freundschaftlichst gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Im vorliegenden Buche überreiche ich dem Fachmanne eine Arbeit über die Geschichte der jüdischen Exegese des Hohenliedes, auf welche ich bereits 1869 in Steinschneider's Hebr. Bibliographie IX, 110 ff. und zwar in einem Artikel „Die jüdischen Erklärer des Hohenliedes, 9.—16. Jahrh." hingewiesen habe.

Fast jeder der neueren Commentatoren des Hohenliedes hat — der Eine mehr, der Andere weniger — Notizen über die jüdischen Erklärer gegeben, keiner aber hat sich der Arbeit unterzogen, an welche bereits vor fünfundvierzig Jahren der Altmeister Zunz in seiner Vorrede zu Rebenstein's „Das Lied der Lieder" mit den Worten: „Von den älteren Auslegungen ..... ist höchstens die Hälfte gedruckt, wiewohl dem dereinstigen Geschichtschreiber auch die handschriftliche Leistung nicht gleichgültig sein kann", gemahnt hat. Erst die gewissenhafte Benutzung des gedruckten und handschriftlichen Materials hat mir eine correcte Geschichtschreibung ermöglicht. Nicht sie allein führe ich zur Empfehlung des Buches an; die Auszüge aus den Commentaren, die dem Forscher in nuce geben, was er früher aus einer Menge Bücher sich mühsam zusammenlesen mußte, die im Anhange abgedruckten

Erklärungsproben aus Handschriften u. A. werden Manchem willkommen sein.

Daß der äußerst beschwerliche, jahrelange Weg bis zum Abschluß meiner Arbeit, zu welcher ich vielleicht später in wissenschaftlichen Zeitschriften noch Ergänzungen bringe, mir erleichtert wurde, verdanke ich vor Allem der literarischen Unterstützung meines hochgeschätzten Lehrers, des Herrn Dr. Steinschneider, der mir rathend und belehrend zur Seite stand. Ihm und den Herren Doctoren Berliner in Berlin, Goldziher in Pest, Neubauer in Oxford, Schiller-Szinessy in Cambridge, Abbé Perreau in Parma und Anderen, die ich im Buche selbst genannt habe, spreche ich für das freundliche Entgegenkommen, mit welchem sie mir Bücher und Handschriften zugänglich machten, sowie Herrn Hof-Buchdrucker H. Neubürger in Dessau für die auf die Correctheit des Druckes verwendete Mühe und Sorgfalt meinen tiefgefühlten Dank aus.

So möge denn diese Arbeit, die bei ihrem ersten Erscheinen im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums sich vielseitiger Anerkennung erfreuete, jetzt zu neuen Gelehrtenkreisen ihren Weg antreten, sich ferner Freunde erwerben und gerechte Beurtheiler finden.

Dessau, im August 1879.

Dr. Salfeld.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Seite

Das Hohelied in der haggadischen Literatur. Seite 1—19.

§. 1. Einleitung 1
§. 2. Das Hohelied in den älteren Midraschim und im Talmud . 3
§. 3. Das Targum. Die Pesikta des R. Kahana 7
§. 4. Midrasch Canticum 14

Zweites Kapitel.

Der zweifelhafte Saadja-Commentar. Die spanischen Grammatiker. S. 19—35.

§. 5. Codex Uri 168[3] (Saadja?) 19
§. 6. Philologen 26

Drittes Kapitel.

Erklärungen aus der deutsch-französischen Schule. S. 35—58.

§. 7. Tobia ben Elieser 35
§. 8. R. Salomo ben Isaak 39
§. 9. R. Samuel ben Meïr 40
§. 10. Joseph Kara. — Schemaja aus Soissons 49
§. 11. Menachem ben Salomo (?). Erklärung eines Anonymus . 50
§. 12. Jalkut Schimoni 56

Viertes Kapitel.

Erklärungen aus der spanischen Schule. S. 58—80.

§. 13. Abraham ibn Esra 58
§. 14. Tanchum aus Jerusalem 72
§. 15. Joseph und David Kimchi 73
§. 16. Vier anonyme Commentare im Sinne Kimchi's 76

Fünftes Kapitel.

Philosophie. S. 80—100.

§. 17. Einleitung 80
§. 18. Joseph ibn Aknin 81
§. 19. Die Tibboniden 85
§. 20. Immanuel ben Salomo 89

Seite
§. 21. Schemarja aus Creta 94
§. 22. Cod. Leipzig 30[5]. Cod. Münch. 56. Joseph ibn Fewwal 97
§. 23. Gersonides 98

Sechstes Kapitel.

Das Hohelied bei den jüdischen Mystikern. S. 101—111.
§. 24. Einleitung 101
§. 25. Eine Erklärung aus Deutschland 102
§. 26. Asriel (Esra?) 103
§. 27. Sahula 106
§. 28. Abulafia. Gikatilia u. A. 108
§. 29. Abraham Saba 110

Siebentes Kapitel.

Erklärungen aus den letzten drei Jahrhunderten des Mittelalters. S. 112—125.
§. 30. Einleitung 112
§. 31. Joseph Kaspi 112
§. 32. Abraham ben Isaak ha-Levi 113
§. 33. Isaak Arama 115
§. 34. Jochanan Allemanno 116
§. 35. Joseph Chajun 118
§. 36. Baruch ibn Jaisch. Meïr Arama 121
§. 37. Jehuda ibn Sason. Joseph Kohen u. A. 122
§. 38. David (Provinciale?) 124

Achtes Kapitel.

Karäer. Seite 126—134.
§. 39. Einleitung 127
§. 40. Karäische Exegeten 128

Anhang.

Erklärungsproben aus Handschriften. S. 135—166.
[I. Tobia b. Elieser. II. Menachem b. Salomo [?]. III. Tanchum. IV. Joseph Kimchi. V. Commentare im Sinne D. Kimchi's. VI. Schemarja aus Creta. VII. Cod. Leipzig 30[5]. VIII. Cod. Opp. 572. IX. Sahula. X. Isaak Latif. XI. Joseph Chajun. XII. Abraham b. Salomo Nahmias. XIII. Anonym. Commentar nach Raschi und Ibn Esra. XIV. Anonymus aus Jemen.]
Verbesserungen und Varianten z. HL.-Comment. des Raschbam . . 167
Verbesserungen und Varianten z. HL.-Comment. Tobia b. Elieser's . 172
Die Erklärer des Hohenliedes vom IX.—XVI. Jahrh. 173

Erstes Kapitel.

Das Hohelied in der haggadischen Literatur.

§. 1. Einleitung.

Der alte Satz aus den Sprüchen der Väter: „Wende das Gotteswort nach allen Seiten — es ist Alles darin!“ findet sich in der Geschichte der Bibelforschung nirgends mehr bewahrheitet, als bei den zahlreichen Versuchen, das liebliche Hohelied, diese Perle morgenländischer Dichtung, zu erklären. Denn so weit wir Spuren der Auslegung hinab verfolgen können, gewahren wir, wie menschlicher Scharfsinn sich unablässig müht, diese klare, gluthreiche Perle auf den Goldgrund des Glaubens zu befestigen, und erkennen, wie sich auch in dieser Geistesarbeit, um mit den Worten Zunz'[1]) zu sprechen, „Leiden und Wissen der Vorfahren abspiegeln“. Denn „was sie geglaubt und empfunden, was sie errungen und erduldet, ward, in die flammenden Worte heiliger Liebe übertragen, zu neuer Gluth, zu neuer Liebe“.[2]) — Daß die jüdischen Erklärer, die, treu den geschichtlichen Ueberlieferungen, vorwiegend der Allegorie — sei diese nun je nach der Individualität des Autors oder nach einer bestimmten geistigen Zeitrichtung historisch, mystisch oder philosophisch — dienen und viele derselben die künstlerische An-

1) Zunz, Vorwort zu A. Rebenstein (Bernstein), Das Lied der Lieder S. 1; Zunz, Ges. Schriften I, 142.

2) Ebenda.

lage des Hohenliedes nicht ahnen, geschweige denn erkennen; daß „wir oft genug aus den Commentarien der Vorzeit — beschwichtigten Groll, zertrümmerte Systeme, verschollene Scholastik, und Kabbala auftauchen sehen“,[1]) in denen wir das Lied der Lieder nicht wiederfinden, ist nicht zu leugnen; andererseits ist aber den jüdischen Auslegungen nicht abzusprechen, daß in ihnen allen, auch in den wenigen, weiter unten zu beschreibenden, welche das HL. in rationellerer Weise als einfaches Liebeslied deuten, die dem Buche innewohnende ethische Tendenz prägnant hervortritt, daß hinsichtlich der Wort- und Sacherklärung Vieles zu Tage gefördert wurde, welches heute noch brauchbar ist und ein Hilfsmittel gewährt zur Erforschung des Weges, den die grammatische Exegese im Laufe der Zeit eingeschlagen hat.

Von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit für die Geschichte der Wissenschaften bei den Juden sind auch einzelne in den Commentarien zerstreute Notizen literar-historischen, philosophischen und sogar naturwissenschaftlichen Inhalts, welche selbstredend nur beiläufig erwähnt werden können, da die Texterklärung in den Vordergrund der Arbeit zu treten hat.

Die jüdische Exegese des HL. im Mittelalter nach den vorhandenen Drucken und Handschriften — von letzteren konnte ich einige zwanzig benutzen —, so weit es möglich ist, erschöpfend zu behandeln, soll in den folgenden Blättern versucht werden. Zur Durchführung dieses Versuches schien mir die historische Methode die geeignetste. Vom haggadischen Schriftthum, wie es in den älteren Midraschim, in den beiden Talmudim und auch im Targum

---

1) Zunz a. a. O.; ähnlich schon Isaak Arama, Vorrede zu seinem HL.-Commentar: „In der Erklärung des HL. legte der Weise seine Weisheit, der Kabbalist seine Kabbala, der Theologe seine Theologie, der Philosoph seine Philosophie nieder (בה יתהלל חכם בחכמתו המקובל בקבלתו האלהי באלהותו והפלוסוף בפלוסופו. . . .)“

zum HL. uns vorliegt, ausgehend und ohne mehr als eine allgemeine Uebersicht dieser Literatur geben zu wollen, verfolge ich das Lied Salomo's bei den spanischen Grammatikern, bei den deutsch-französischen und spanischen Exegeten, richte dann auf die philosophischen wie kabbalistischen Erklärungen meine Aufmerksamkeit und beschließe die Arbeit — nachdem ich die nicht originelle Exegese der letzten drei Jahrhunderte kurz behandelt — mit einer Zusammenstellung der verschiedenen Anschauungen über das HL. bei den Karäern.

§. 2. Das HL. in den älteren Midraschim und im Talmud.

Die Stellung des HL. inmitten des religiösen Schriftthums der Bibel, seine kühnen, der oberflächlichen Betrachtung ausschließlich als sinnlich erscheinenden Bilder, seine feurigen Ausdrücke der Liebe haben schon in alten Zeiten dem Zweifel an der Deutung nach dem einfachen Wortverständniß Nahrung gegeben.[1]) Die allegorische Auffassung, von welcher wir reichliche Spuren in der Midrasch- und Talmudliteratur antreffen, hob bald über diese Zweifel hinweg. Denn wenn die Toßefta Synhedrin XII Namens des R. Akiba dem die ewige Seligkeit abspricht, der das HL. nach Art eines profanen Gesanges vorträgt, wenn derjenige die Sintfluth (nach Trakt. Kalla) oder Unheil (nach bab. Tr. Synhedrin 111 a) der Welt bringen soll, welcher nur einen Vers nach Art eines weltlichen Liedes citirt oder ihn unzeitgemäß bei Gelagen vorträgt, so kann man aus solchen Aussprüchen einerseits vermuthen, daß die erotische Auffassung etwas Geltung hatte,[2]) andererseits aber bestimmt annehmen, daß sie die allgemeiner verbreitete Ansicht vertreten, dem HL. sei eine

1) Abot de R. Natan 1.

2) Geiger, Urschrift u. Uebers. 399 f.; Grätz, Schir ha-Schirim, 115.

allegorische Deutung zu geben. Daß eine solche schon vor der letzten Hälfte des ersten Säculums unserer Zeitrechnung angewandt worden sei, scheint mir nicht unglaublich. Aquila weiß freilich von einer solchen nichts; aber der wohl jüngere Text der LXX,[1]) der 4, 8 מראש אמנה mit ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως und 6, 4 כתרצה durch ὡς εὐδοκία wiedergiebt, scheint, wenn man namentlich die Auffassung von Amana in der talmudischen Literatur vergleicht,[2]) von der Allegorie beeinflusst. In den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung stand diese Auslegung bereits mit dem Grundsatze fest, das HL. sei zu den heiligen Schriften, welche die Hände verunreinigen,[3]) zu rechnen. Mit diesem Prinzipe war gleichzeitig die in den palästinensischen Schulen lange Zeit schwebende, die öffentliche Meinung wohl wenig beeinflussende Frage, ob Kohelet und HL., die man auch auf ihren Inhalt etwas schärfer ansah, mit zu den heiligen Schriften zu zählen seien, endgültig entschieden.[4]) Das Hohelied war heilig, ja, es war nach Ausspruch eines Gelehrten das heiligste der Bücher. Denn R. Akiba sagte: „Kein Mensch zweifelt, daß das HL. die Hände verunreinigen sollte, denn die ganze Welt war des Tages, an dem Schir ha-Schirim

---

1) S. Grätz a. a. O. 116.

2) Die Stellen s. w. u. u. bei Grätz a. a. O.

3) In diesem, Jadajim III, 5 aufgestellten Grundsatz, der durch R. Akiba und seine Schule auf alle heil. Schriften ausgedehnt wurde, sollte die Vorschrift für den Priester enthalten sein, während des Genusses der T'ruma sich von den heil. Pergamenten fern zu halten, um nicht durch abgefallene Speisereste Mäusefraß herbeizuführen. Der Vollständigkeit halber verweise ich auf Delitzsch in Luth. Zeitschr. XV, 280, woselbst eine früher gegebene Erklärung nach Mittheilung Biesenthal's verbessert ist, vorzüglich aber auf Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb., II, 163, und auf Geiger, Nachgel. Schriften IV, 14, der den vom Talmud (bab. Schabbat 14 a u. jerus. Sota 2, 3) angegebenen Gründen entgegen das Verunreinigende in dem zu den Büchern verwendeten Materiale sieht.

4) Geiger a. a. O. IV, 8.

gegeben wurde, nicht werth. Weshalb? Alle Kethubim sind heilig, das HL. aber ist allerheiligst!"[1])

In diesem heiligen Sinne ist es nun auch auf die Gemeinde Israels und auf das Verhältniß zu ihrem Schöpfer bezogen worden; es ist eine Verherrlichung des israelitischen Volkes, und Erklärungen, die nicht hierauf abzielen, werden zurückgewiesen. So ruft R. Jehuda dem R. Meïr zu: „Du gehst in deiner Schriftforschung zu weit, Meïr, man legt Schir ha-Schirim nicht zum Schimpfe, sondern zum Lobe aus!"[2])

In den älteren Midraschim: Sifra, auch Sifra debe Rab oder Thorat Kohanim genannt, zum 3. B. M., dessen Ausführungen vorwiegend dem R. Juda ben Ilai zugeschrieben werden, Sifre oder Sifre debe Rab, zum 4. u. 5. B. M., zu dem R. Simon ben Jochai den Grund legte, und in der Mechilta des R. Ismael, zum größten Theile des 2. B. M., wird auch auf das HL. Bezug genommen und Verse desselben werden nach der tradirten Auffassung[3]) ausgelegt. Bei dem mehr halachischen Midrasch der beiden erstgenannten ist eine Bezugnahme auf das, der Haggada den weitesten Spielraum gewährende HL. nur selten; so beispielsweise Sifra, Sch'mini, hal. XV zu Ende und XVI, wo aus den בנות ציון (3, 11) בנים המצויינים werden: „Kinder, die ausgezeichnet sind durch den König Salomo, d. i. den König des Friedens"[4]) (מלך שהשלום שלו), wo das Stiftszelt die Krone ist, mit welcher ihn seine Mutter (d. i. seine Nation = אומה) gekrönt hat und der Schluß des Verses auf Ereignisse, die im Stiftszelte und im Tempel[5]) sich zutrugen, bezogen wird; ferner in ganz gleicher Art

1) Midr. Cant. zu 1, 1 und öfter in anderen Quellen.

2) Midr. Cant. zu 1, 12 u. 2, 4.

3) ועליהם מפורש בקבלה Mechilta Bo, 5 ebenda. Beschallach 2 u. öfter.

4) Eine Bezeichnung, die durch fast alle Comment. hindurchgeht.

5) Vgl. den Sifra-Comment. des R. Abraham ben David aus Posquières zur Stelle.

Sifre, der auch in historischer Weise allegorisirt[1]), und in welchem das Wort עטיה (1, 7) nach Jerem. 34, 12 (Verhüllte) erklärt ist. — Die Mechilta bietet vermöge ihres vorwiegend haggadischen Charakters eine größere Anzahl von Stellen — es sind einige dreißig — an denen Verse des HL. in dem bereits angegebenen Sinne in die midraschischen Ausführungen verwebt sind. Wollen wir aus den zerstreuten Gliedern ein Ganzes construiren, so ergiebt sich etwa Folgendes: Gott ist Israels Geliebter (2, 16)[2]), den es jedem andern Geliebten vorzieht (5, 9)[3]), für den es das Leben läßt, weil es ihn liebt bis zum Tode (1, 3 עלמות = עד מות[4]); ihm bewahrte es in Aegypten züchtig die Treue (4, 12)[5]), ihm ist seine Stimme lieblich im Gebet, sein Antlitz schön durch das Studium des Gesetzes, schön durch edles Wirken (2, 14).[6]) Als Mose Israel die Gesetzestafeln holen will, versündigt es sich[7]) (1, 2), und werden deshalb statt der Väter (1, 8) die Kinder das gelobte Land einnehmen. Auch der späteren Exulanten und ihrer Vereinigung durch den Glauben (4, 8) geschieht Erwähnung.[8])

Ein ganz gleiches Preislied des israelitischen Volkes, seiner Geschichte und Institutionen, seines Duldens und Hoffens ließe sich aus den einzelnen, hier und dort in die Debatte der beiden Talmudim eingestreuten Erläuterungen zusammensetzen. Sowohl der Talmud jeruschalmi (Mitte des vierten Jahrhunderts) wie der Tal-

1) Vgl. Sifre IV, Piska 84 (HL. 4, 7), 139 (1, 7 u. 8), 161 (4, 7), V, Piska 10 (6, 10), 36 (6, 4), 41 (7, 5), 48 (1, 2), 104 (8, 8 auf Josua gedeutet), 343 (1, 3, 2, 16, 5), 353 (2, 8).

2) Mechilta Beschallach, ha-Schira, sect. 3.

3) Mech. ha-Schira 3.

4) Ebenda.

5) Mech. Bo, sect. 5.

6) Mech. Beschallach, sect. 2.

7) Mech. Jitro, sect. 3; zu ergänzen nach Midr. Canticum.

8) Mech. Beschallach II, 6.

mud babli (abgeschlossen um 500) verwenden die älteren Midraschim, weichen nie von der allgemein angenommenen Allegorie ab, die sie hin und wieder durch Wortspiele[1]), Parabeln[2]), Vergleiche[3]) und Nutzanwendungen ausbilden. Mit direkter Worterklärung befassen sich diese beiden Schriftdenkmäler fast gar nicht und ihre Sacherklärungen sind nicht immer frei von allegorisirender Anspielung.[4]) Die Stellen im Talmud babli, in welchen auf's HL. Bezug genommen wird, finden sich in dem, den einzelnen Pentateuchausgaben (Amsterd., Frankf. a. O., Wien u. a.) beigedruckten „Tholedot Ahron“ zusammengestellt.

§. 3. Das Targum. Die Pesikta des R. Kahana.

Früh schon sind neben den Perikopen des Pentateuchs und neben den Haftarot auch die fünf Megillot[5]) an bestimmten Feiertagen, das HL. wegen seines auf die Erlösung Israels bezogenen Inhalts[6]) am Pessachfeste, vorgelesen, übersetzt und gedeutet wor-

---

1) Bab. Synhedrin 20 b, dazu Gittin 68 b, Joma 38 a.

2) Jerus. Berachot 12 b ed. Amsterd., wo die Parabel vom Könige, der seinem Sohne einen Garten anlegt, erzählt ist.

3) Bab. Berachot 57 a zu 4, 3, Sabbath 63, 88 a, Taanith 25; jerus. Schekalim IV, 16, 1.

4) Bab. Berachot 30 a zu 4, 4; jerus. Schebiit 14 a und jerus. Challa 14 a ed. Amsterd., wo Amana als ein Berg erklärt wird, bis zu welchem Palästina reicht (die Amsterd. Ausg. hat טורי אמנה, die Krotoschiner, S. 60 a, טוורם אמנם) jerus. Schekalim II, 7 b zu 7, 10. Vgl. Zunz, Ges. Schriften II, 279.

5) Geiger, Nachgel. Schriften IV, 11, daß sie bereits im Kanon nach dem Jahrescyclus geordnet sind, ist unrichtig, da die Masorah eine andere Ordnung hat.

6) Dieser Bezugnahme verdanken die schwungvollen synagogalen Poesien für die Sabbathe vor dem Pessach und für dieses Fest selbst, die die Midraschausführungen durch Anreihung an Verse und Sätze des HL. trefflich verwerthen, vom 10. Jahrh. an ihre Entstehung. — Das Nähere s. in Zunz, Lit.-Gesch. d. syn. Poesie.

den. — Keine der Megillot gab zur Umschreibung mehr Gelegenheit als Schir ha-Schirim, das ja nur, weil sinnbildlich aufgefasst, den Weg in den Kanon und von hier aus in die Synagogen gefunden hatte.

Diese umschreibende Uebertragung tritt uns vor Augen als ein vollständiger haggadischer Commentar[1]), als ein Midrasch in chaldäischer Sprache. Eine jerusalemische Arbeit[2]), ältere Elemente sammelnd, verschmelzend und ausbauend, hält das in nachtalmudischer[3]) Zeit und in seiner jetzigen Gestalt nicht vor dem 7ten Jahrhundert[4]) abgefaßte Targum sich meistens strikt an die Reihenfolge des gegebenen Textes, den es in geschickter Weise umschreibt und zum Ausgang nimmt für seine geschichtlichen, von Anachronismen[5]) allerdings nicht freien Explikationen, mit denen frühere Midraschim[6]),

---

1) Zunz, G. V. 65.

2) Geiger a. a. O. IV, 111. — Den Sprachcharakter zeigen Bildungen und Wörter, die nur in jerus. Targg. vorkommen; z. B. בגין, die Endung וי, קדר (1, 5, 1, 6), מוי (1, 9, 7, 3, 8, 7) קיסא (1, 17), טקס (2, 4, 6, 10), רדיד, רתע (2, 5) שוור, טפז (2, 8), פרסם (2, 17), קיטונא (3, 5), קלם (4, 7), רגיג (5, 1, 5, 16), ציצית (5, 2), קריץ (6, 10), פרקטנין (7, 5), רומנא (7, 13).

3) 1, 2 ist der Talmud erwähnt.

4) Nach Vorträgen Lebrecht's. Dies bestätigt vielleicht die Bezugnahme auf die Muhamedaner, 6, 8, בני ישמעאל, neben Griechen und Esaviden.

5) 6, 8, Alexander.

6) Es ist wohl nicht möglich, daß der Redaktor des Targum eine von der unsrigen verschiedene ältere Recension des Midr. Cantic. vor sich gehabt hat, wenn er auch das von Friedmann, Sifre, S. 52 b Anm. 15 gebrachte Citat, aus einem Ms. z. Midr. Cant. des Rabbenu Hillel, die Sterbestunde Moses' betreffend, zu 1, 7 wörtlich verwerthet, und zu 2, 7 von den 70 Namen, durch welche das Tetragrammaton erklärt wird, spricht. [Diese 70 Namen standen im Midr. HL., wie Eleasar Worms (Reubeni 2 c) und ein Comment.-Msc. bemerken. S. Zunz, Lit.-Gesch. 607. Vgl. auch über die 70 Namen selbst Zunz, G. V. 262, Note c; Steinschneider, Hebr. Bibliogr. 1874, S. 6 ff. u. §. 7 dieser Abhandlung.] — 1, 11 „Ueber die 49 Arten der Gesetzauslegung" nach Synhedrin 99 a, Abot III, 11; 4, 3

in reicher Anzahl verwendet, und treffende Vergleiche[1]) verknüpft erscheinen.

Als „Lieder und Lobgesänge" (שירין ותושבחין), die der „Prophet" Salomo, Israel's König, im prophetischen Geiste vor Gott gesprochen habe, kündigt der Targumist seine Umschreibung an (1, 1). Ihm ist deshalb auch das HL. das „vorzüglichste" der zehn Lieder, die in dieser Welt gesungen sind.[2]). Einleitend mit dem Preise Gottes, welcher Israel das schriftliche und mündliche Gesetz gegeben und mit ihm von Angesicht zu Angesicht geredet hat, wie Jemand, der seinen Nächsten aus großer Liebe küßt, dem sein Volk lieber ist als die 70 ('ין'י repräsentirt den Zahlenwerth 70) Nationen (so auch 4, 10), die den Israeliten erwiesenen Wunderthaten rühmend, schreitet die Umschreibung von Vers zu Vers in der sagenhaft ausgeschmückten Geschichte Israels fort. Das

---

„voll der Tugenden wie der Granatapfel" nach Berachot 57a; 5, 14 „Haufen von Gesetzesgründen" nach talmud. Sprachgebrauche תלי תלים של הלכות; 7, 2 „das Bild von dem amphitheatralisch hergerichteten Sitze des Synedriums" nach Chullin 5a; 7, 3 „wie die Ernährung des Embryo durch den Nabel bewirkt wird, so die Israels durch das Oberhaupt der Akademie" nach Nidda 30b; 8, 2 „Leviathan" nach Baba bathra 74b, Aboda sara 3b; „Wein, aufbewahrt seit der Schöpfung," nach Synhedrin 99a; 8, 14 „die unterirdische Wanderung der außerhalb des heil. Landes gestorbenen Frommen" nach Kethubot 111a u. v. a. St.

1) Israel = schönes Mädchen, züchtige Braut, Weinstock, kleiner Garten, Taube; Gelehrten = Augen des Volkes; Worte des Gesetzes = Schwert; die beiden Messias = Mose und Ahron; das Synedrium = Rosen u. a.

2) 1. Ps. 92 (nach der Tradition) Adam; 2. Moses und die Israeliten bei der Erlösung am Meere; 3. das Brunnenlied in der Wüste; 4. Moses (Haasinu); 5. Josua in Gibeon; 6. Debora und Barak; 7. Hanna; 8. David, 2. Sam. 22, 1 f. u. Ps. 18, 1; 9. Salomo (Hohelied); 10. das Lied der Exulanten (nach Jes. 30, 29). Diese Mittheilung fußt auf Mechilta beschallach, wo HL. jedoch nicht erwähnt ist; Tanchuma beschallach und Jalkut, Exod. §. 242 bringen diese 10 Lieder in etwas abweichender Zusammenstellung. S. auch Zunz, Literaturgesch. der synag. Poesie, 131 und Note.

Volk eilte aus Aegypten dem himmlischen König nach, der es an den Sinai und ihm aus seinem Schatzhause die Thora brachte, daß es sich freuen und jubeln konnte בך׳, d. h. über die 22 Schriftzeichen, mit denen sie geschrieben,[1]) sich vom heidnischen Irrthume entfernen und Gott lieben lernte. Schwarz wie die Kuschiten aber ward das Volk durch die Anbetung des goldenen Kalbes, zur Wohnung der göttlichen Majestät wieder auserkoren, als es sich besserte. „Verachtet mich nicht," spricht die Gemeinde Israels zu den anderen Nationen, „weil mich die Sonne, der ich gedient, schwärzer gebrannt hat, als ihr seid, weil ich eure Gesetze beobachtet, während ich meine vergessen habe." Die Fürbitte Moses' für sein Volk, der Schutz Gottes, die Verwaltung und Einrichtung des israel. Staates, seine cultuellen Institutionen, die Eroberung Kanaans, der Bau des salomonischen Tempels, seine Einweihung, der Dienst der Priester, der Hohepriester in seinem Sühnewerke am Versöhnungstage, dann Nebukadnezar und das Exil in Babel, die Wirksamkeit der Propheten, die Gnade Cyrus', die Rückkehr unter Esra, Nehemia und Serubabel, die große Synode, die Akademien, die Befreiungskriege unter den Hasmonäern, das Exil in Edom (Rom), der Krieg mit Gog und Magog,[2]) die endliche Erlösung durch den Messias, den Sohn David's, und den Messias, den Sohn Ephraim's[3]) — das Alles schildert uns das Targum mit einer nicht zu verkennenden Wärme und Innigkeit.

Aus dem Targum zum HL. lassen sich oft wörtlich übersetzte Stellen herausschälen[4]); trotzdem ist es aber nicht möglich, immer genau zu bestimmen, wie der Targumist diesen oder jenen Satz im

---

1) Ueber diese Stelle vgl. Pesikta des Rab Kahana, ed. Buber, S. 147, 194.

2) Nach Berachot 13a.

3) Ueber die beiden Messias vgl. Levy, Wörterb. üb. d. Targg. II, 75.

4) Ich verweise auf 1, 17, 2, 5, 2, 7, 2, 8, 2, 9, 2, 14, 3, 2, 3, 8, 4, 2, 4, 7, 4, 10, 4, 14, 5, 3, 5, 12, 6, 4, 8, 6, 8, 7.

einfachen Sinne übersetzt, dieses oder jenes Wort erklärt haben würde.[1]) Einige Erklärungen mögen hier Platz finden:

1, 5 Giebt die richtige Satzstellung: Schwarz wie Kedar's Zelte, schön wie Salomo's Vorhänge.[2]) קדר = Kusch, Aethiopien.

1, 6 אל תראוני umschrieben „verachtet mich nicht"; also ungefähr: sehet mich nicht darauf hin an, daß .....[3]) „ich schwärzer bin als ihr!"[4])

1, 7 צהרים = Mittagssonne. עטיה = eine Vertriebene.

1, 12 Wird die Narde als übelriechend bezeichnet.[5])

2, 1 חבצלת = Narzisse oder Herbstzeitlose.

2, 1, 2, 6, 2, 7, 3, שושנה = Rose.

2, 3 תפוח = Orangenbaum; עצי היער = fruchtlose Bäume.

3, 6 Durchduftet vom Räucherwerk (מתגמרא מן קטרת)[6]).

4, 8 אמנה, Nom. pr. des Flusses Amana (welcher auf dem Antilibanon entspringt und durch Damaskus fließt).[7])

---

1) So bleibt es fraglich, ob das Targum מישרים (1, 4) mit צדיקיא = Gerechte, wie Delitzsch z. St. behauptet, oder mit תקין = recht, schicklich, auf rechte Weise, aufrichtig (?) wiedergiebt, oder ob es beide Erklärungen andeuten will. Wenn Zöckler, HL. in Lange's Bibelwerk S. 30, 1, 3 zu seiner Uebersetzung „Zieh mich Dir nach" sagt: „So ist mit Targum .... zu übersetzen," so hat er das נגרנא בתרך, welches heißt: „Wir zogen uns Dir nach!" falsch übertragen.

2) So Ibn Esra, Grätz, Delitzsch u. A.

3) Delitzsch z. St.

4) Wie bei späteren Exegeten. Vgl. auch Sefat Jeter, Nr. 33.

5) Aehnliche Deutung bereits im Talmud (Sabbath 88b, Gittin 36a) und nach Mittheilung Goldziher's an Delitzsch (Hohel. 36 Anm.) erklärt so, nach der arab. Bedeutung des נתן = übelriechend, ebenfalls ein arab. Ausleger. Vgl. auch Midr. Canticum z. St.

6) Zöckler, Delitzsch.

7) Als Berg Targ. J. IV, 20, 22 u. J. V, 32, 50, Gittin 8a, jeruſ. Schebiit 14a, jeruſ. Challa 14a (ed. Amsterd.); s. S. 7, Note 4.

4, 11 לבנון = Weihrauchbaum (אולבנין, λίβανος).

4, 13, 4, 14 נרד, נרדים mit רשק = „eine Rosenart" übersetzt, was für die Grätz'sche Conjectur, es für ורדים und ורד zu lesen, spricht.[1])

4, 14 כרכם = Crocus (crocus stativus, d. i. der indische Safran).[2])

5, 12 אפיקי מים = Wasserquellen.

5, 14 שן = Elfenbein.[3])

6, 10 שחר = Morgenröthe.

7, 2 חלאים = Edelstein. אמן = Künstler.

Die bei den jüdischen Autoren des Mittelalters sehr beliebte und von ihnen oft benutzte,[4]) um 700[5]) in Palästina angelegte ältere[6]) Pesikta,[7]) dem R. Kahana zugeschrieben, giebt zu

---

1) Grätz, Schir ha-Schirim z. St. u. Einl. S. 57.

2) Delitzsch, HL. S. 77.

3) Zu Delitzsch' Anmerkung z. St. S. 95 vgl. Fleischer in Levy's Wörterb. üb. d. Targg. II, 579.

4) S. Buber, Pesikta, Lyck 1868 (Verein Mekize nirdamim), Einl. XI.

5) Zunz, G. V. S. 195; Steinschneider, Jüd. Lit. in Ersch u. Gruber, Encykl. 381. Für die Ansicht Buber's (Einleit. IV), die Pesikta sei zur Abfassungszeit des Talmud jeruschalmi geordnet, kann das Citat aus der Vorr. Meiri's zu Abot (S. 15) nichts beweisen, da für diesen Gelehrten die Zeitbestimmung eben so schwierig war, wie für Spätere, und seine Behauptung nicht motivirt ist. Zunz' Beweis (G. V. 263), Midr. Cant. gehöre zu den jüngeren Midraschim, weil darin der Paitanim gedacht, würde auch für die Pesikta heran zu ziehen sein, denn in ihr (S. 179 a) wird zu HL. 3, 6 bei der Deutung des אבקת רוכל, was Zeitgenossen auf R. Elasar bar Schimeon, den Thora- und Mischnakenner, den Hymnendichter und Prediger, bezogen, auch das Wort פייטן gebraucht. Dieser Elasar kann nicht Kalir, der die Pesikta bereits zu synagogalen Dichtungen benutzt hat (Buber, Note a. a. O.), sein.

6) Die jüngere Umarbeitung s. t. Pes. rabbati, die das HL. in ähnlicher Weise deutet, wurde 845 verfaßt.

7) Ueber den Namen (Abschnitt, Schlußabschnitt, Midrasch?) vgl.

ausgezeichneten Sabbathen, zu Fest- und Bußtagen vollständige haggadische Vorträge, in welchen uns sehr häufig[1]) die bereits bekannte Auslegung des HL. entgegentritt. Wie mit älteren haggadischen Ausführungen,[2]) so stimmen einige Stellen mit dem Targum Cantic.,[3]) woraus jedoch keineswegs bewiesen werden soll, daß dem Ordner der Pesikta jenes zur Benutzung vorgelegen habe; man darf bei den Midraschim nicht vergessen, daß Jahrhunderte lang die Haggada sich in lebendigem Flusse erhielt, aus dem man ohne Aengstlichkeit schöpfte; hier kürzte man den Stoff, dort erweiterte man ihn. So wird die Bestimmung über das Früher oder Später, über das, was Original oder Copie, sehr unsicher. Auch in der Pesikta ist Salomo der himmlische Friedensfürst, Israel seine Braut.[4]) Von Worterklärungen sei es gestattet, das 2a zu 3, 9 mitgetheilte Pavillon (Luftzelt, von papilio?), was jedoch אפריון nicht erklärt,[5]) zu עופר das עוליהון (Targ. u. Midr. Cant. richtig: אורזליהון = Junges) und זמיר im Sinne des Abschneidens (Ernte) und des Gesanges hervorzuheben.

Buber, Einleit. III; Steinschneider, Jüd. Lit. 381, Note 108; auch Zunz, G. V. 193.

1) HL. 1, 2 (Buber 102b), 2, 3 (103b), 2, 5 (101b), 2, 9 (48b, 49a), 2, 11, (50a und b), 3, 6 (179), 3, 9 (2a), 3, 11 (2b, 4a, 5a, 173b) 4, 8, 4, 9. 10. 11. 12 (147b), 4, 12 (82, 83), 4, 13 (83b), 4, 16 (1), 5, 1 (147b), 5, 2 (46, 47, was Midr. Cant. in etwas anderer Fassung hat) 5, 10 (108a), 5, 15 (110a), 6, 3 (129), 8, 1 (126), 8, 6 (124).

2) Die Nachweise finden sich für die der Pesikta vorangegangenen wie nachfolgenden Arbeiten reichlich in den Noten Buber's.

3) S. 49, 147a u. 149, wo Salomo als derjenige bezeichnet wird, der die Freude erst gelehrt, die Ps. 118, 24 nur angedeutet sei und zwar mit HL. 1, 4 durch בך (22 Buchstaben des Alphabets).

4) S. 147 werden die zehn Schriftstellen citirt, in denen Israel als Braut bezeichnet wird; vgl. auch Midr. Cant. zu 4, 10.

5) Vgl. Ewald, HL. u. Delitzsch, HL. z. St. Erklärungen des Wortes nach jüdischen Quellen geben Grätz, Delitzsch, Kämpf.

§. 4. Midrasch Canticum.

Dem Kenner des haggadischen Schriftthums braucht es nicht gesagt zu werden, daß wir im Midrasch Canticum, dem wir jetzt kurz unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, einen eigentlichen Commentar im Sinne späterer Zeit nicht antreffen. Das Einzige, was er mit einem solchen gemein hat, ist die äußere Anordnung des Stoffes nach dem gegebenen Texte, der wahrscheinlich, wie aus der Ueberschrift zu 2,8 (סדרא תנינא) ersichtlich ist, in mehreren Abtheilungen gegeben war.[1]) Die Verse des HL. sind meist nur die Fäden, welche die aus dem „Garten" der Haggada gesammelten farb- und schmelzreichen Blumen umschlingen und zu Sträußen verknüpfen. Mischen sich in letztere hin und wieder Feldblumen, so thut dies dem Ganzen keinen Eintrag — ist doch der Zweck, zu erfreuen und zu laben, erreicht. Zu diesem Zwecke ist das reiche, das ganze geistige Leben vieler Jahrhunderte umfassende Material, das in mündlichen Vorträgen Tausenden und aber Tausenden gereicht worden war, um sie zu unterhalten, zu belehren und zu erheben, ihren religiösen Sinn zu festigen, ihre Hoffnungen zu stärken, ihre Leiden und Schmerzen zu mildern, erst spät gesammelt worden; trotzdem tritt uns aber noch die ganze schaffende Thätigkeit der Haggada in unserm Midrasch entgegen, wir sehen oft, wie sich Eins aus dem Andern entwickelt, wie anscheinend fern liegende Objekte näher gebracht und vereint werden, wir fühlen, wie aus Allem Herz und Gemüth sprechen und preisen den tief religiösen Sinn, der nirgends vermißt wird.

Der unter verschiedenen Namen: Midrasch Schir ha-Schirim, Midr. Schir,[2]) M. chasita[3]) (chasit), Agadat chasita[4]) bekannte

---

1) Diese Eintheilung bezeugt Mose ibn Tibbon. HL.-Comment. S. 11b.

2) Lonsano, Maarich sub אבגינס.

3) Nach dem Anfangssatz (Prov. 22,29).

4) Aruch sub חסף.

Midrasch Canticum ist vermuthlich in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts in seiner jetzigen Fassung redigirt worden.[1]) Einen großen Theil seines Stoffes entlehnt er dem Sifre, der Mechilta, den beiden Talmudim, der Pesikta des R. Kahana, Bereschit rabba, Wa-jikra rabba und Midr. Echa[2]), giebt aber auch viel Eigenes und hat mannigfaltige Variationen.[3]) Unser Midrasch ist die Hauptquelle der jüdischen Symboliker im Mittelalter.[4])

---

1) Zunz a. a. O. 264, Note a; Steinschneider, Catal. Bodl. 584. Ueber Chodowsky's (Observationes criticae in Midrasch Sch. ha-Sch.) unhistorische Kritik s. Hebr. Bibliographie, Jahrgang XVIII, 11. — Ob der Midrasch „deutlich“ mit den erwähnten alphabetischen Gedichten auf die Piut-Dichtung hinweise, und daraus, daß er auf Kalirische Zeit anspiele, zur „Evidenz“ hervorgehe, daß er frühestens 850 abgefaßt sei (Chodowsky 31), ist mehr als zweifelhaft, denn vollständig und unvollständig nach dem Alphabet geordnete Poesien kommen bereits in der Bibel [den Psalmen, Klageliedern, Spr. Sal. 31, 10 ff.] (vergl. Midr. Echa, Anfang) vor, welche ebenso gut gemeint sein können. So bliebe für die Jugend allein das פייטנא charakteristisch.

2) Das Nähere bei Chodowsky, 12—29. Ch. giebt nur selten seine Quellen an, er hätte auf Zunz, G. V. 263 d. e., Buber, Einleit. XXXVIII, Matnat Kehuna (S. 47 u. ö.), Frankel, Monatsschr. III, 73 und Ene Abraham (Index für die Erklärungen der Bibel in den sog. Rabboth) hinweisen können, resp. müssen. Zur erwünschten Textkritik (Zunz, G. V. 264, weist schon auf die Incorrectheiten des Textes hin) bietet sich sehr Vieles in Levy's talm. Wrtb.

3) Zunz, G. V. 263 u. Note f.

4) Der pentateuchische Midrasch Tanchuma oder Jelamdenu (9. Jahrh. vgl. Zunz, G. V. 226), soll hier kurz erwähnt werden, der HL. 1, 1 (Tezawe V), 1, 3 (Jitro III), 1, 7 (Sch'mot XIV), 1, 8 (Schof'tim XIV) 2, 2 (Wa'jchi VII), 2, 4 (Bamidbar XIV), 2, 7 (Debarim IV), 2, 13 (Behaalotcha VIII, abweichend vom Midr. Cant.), 3, 6 (Sch'mot XIV, T'ruma X, Wejakhel VII, Zaw I), 3, 7 (Mischpatim VI), 4, 1 (Tasria XI), 4, 8 (Beschallach X), 4, 11 (Ki-tissa XVIII, abweichend vom Midr. Cant.), 4, 12 (Mezora IX, Balak XVI), 4, 16 (T'zawe XV, Nasso XX), 5, 1 (Nasso XVI), 5, 6 (Jitro XI), 5, 11 (Waëre VIII, Beschallach XI), 5, 15 (Behar I), 6, 14 (Bamidbar XII), 6, 9 (ebenda XX), 7, 3 (Ki-tissa II, Bamidbar IV), 8, 1 (Sch'mot XXVII) meist nach Midrasch chasita erklärt.

Die Einleitung beschäftigt sich vorwiegend mit dem Verfasser des HL., mit Salomo, zu dessen Charakteristik meist Geschichtliches, aber sagenhaft gefärbt, benutzt wird, zieht eine lange Parallele zwischen ihm und seinem Vater, rühmt seine schriftstellerische Thätigkeit, die sich über Alles, was auf Erden vorgeht, erstreckte und der seine drei Bücher (Mischle, Kohelet, HL.), zu deren Abfassung er inspirirt sei, entstammten, und durch welche er, sich des vor seiner Zeit nicht gebräuchlichen Gleichnisses (Dogma) bedienend, das Studium der Thora verallgemeinerte. Deshalb heißt auch sein Lied שירו של משל. „Wann hat er es verfaßt? ist es die erste seiner Schriften? hat er diese in verschiedenen Lebensperioden geschrieben?“ Aus den Beantwortungen dieser Fragen theile ich sowohl die Ansicht, Salomo habe seine drei Schriften im Alter geschrieben, weil er erst da vom heil. Geist erfüllt gewesen sei, als auch jene mit, das HL. sei eine Jugendarbeit. Kurz wird nun die, die Kanonicität des HL. begründende Heiligkeit angedeutet und dann die Ueberschrift erklärt als המשובח שבשירים, המעולה שבשירים, המסולסל שבשירים, d. h. das preiswürdigste, das hochgeschätzteste, das erhabenste unter den Liedern. Die nun folgende, im Stile und Charakter der Homilie gehaltene Erklärung umfaßt das gesammte staatliche und religiöse Leben Israels. Frei, ohne jede Fessel, bewegt sich diese Allegorie vorwärts, variirt in hundertfachen Accorden — „glaubenskräftig und glaubensglühend“ — das Thema vom Bunde Gottes mit Israel, bedient sich der Wortspiele[1]) und Abbreviaturen,[2]) verwechselt geistreich die Buchstaben und führt sie sprechend ein,[3]) erklärt durch Wortähnlichkeit in fremden Sprachen,[4])

---

1) Z. B. 3,10 אשכל = איש שהכל בו u. A.

2) Zu Anfang שי״ר, דג׳ל׳ו׳ dann zu 3, 3 die Erklärung der Schrift Belsazar's u. ö.

3) 5, 9 u. 5, 11.

4) Einmal auch durch Arabisch (4, 1).

bringt griechische Sätze,[1]) belehrt über Grammatisches[2]) und Masoretisches,[3]) erhellt das Verständniß durch witzige Einfälle,[4]) Sprüchwörter[5]) und volksthümliche Redensarten,[6]) sprudelt über von Erzählungen, Parabeln und Vergleichen,[7]) spricht — als Kind ihrer Zeit — stellenweise auch von Dämonen[8]) und Zauberern,[9]) schildert Israels Leben nach innen und außen und belebt die Hoffnungen auf die messianische Zeit.[10])

Aus der Fülle des Stoffes hier einige Erklärungen:

1,2 ישקני (לוואי ישק' = „o daß er mich küsste"), dasselbe Wort nach 1. Chron. 12,2 und 17,7: er bewaffne mich[11]) (יזייני). ולא כל הנשיקות . . . = מנשיקות, partitives מִן = einer von den Küssen.[12]) דוֹדֶיךָ oder דוֹדַיִךְ (nach Mischna Aboda Sara II, 5)? Für das Erste entschieden nach der Parallele in 1,3 (שמניך).

---

1) 2, 9 דיו = *δῖος*; 2, 15 *κυνήγιον μεγάλα* . . .

2) 1, 2 חמשה הכרעות שבתורה, 1, 4 die zehn Synonyma für „Freude" (für תרועה hat die Pesikta 141b הריעה), 6, 4 sechs Ausdrücke für „Erde" u. A.

3) 2, 5, 3, 4, 5, 2 schwebende Buchstaben נ u. ע; 7, 5 (punktirte Wörter).

4) Z. B. 7, 5 Weshalb ist וישקהו punktirt? „Statt ihn zu küssen, hätt' er lieber ihn gebissen!" (שלא בא לנשקו אלא לנשכו.)

5) Anfang: מן סניא נפקא וורדא; סרכא דאקים תאניתא u. v. A.

6) 1, 4 Springt wie ein Fisch u. v. A.

7) Von diesen dreien will ich nur der vielen schönen Vergleiche Israel's oder des Gesetzes (vgl. besonders 1, 2) gedenken: mit dem Oele (1, 3), der Taube (1, 15 = 4, 1), Rose (2, 2), dem Apfel (2, 2), der Myrrhe (3, 6), Brüste (4, 5), der Leoparden (4, 8), der Braut (4, 11), des Schafes (6, 1), der Nüsse (6, 11) und des Weizens (7, 3).

8) 3, 1 (s. auch Num. rabba sect. 11 u. das Targ. Cant.).

9) 3, 6.

10) An vielen Stellen, besonders am Schlusse.

11) So von Neueren Noack: „Er wappne mich mit dem Zeug seiner Macht . . . ."

12) Ewald und E. Meier.

1, 3 ש׳ תורק = ausgeschüttete Salbe (כאדם שמריק מכלי לכלי חברו). Zu עלמות (erklärt: ד״א בעלמות ובזריזות) wird Aquila's Uebersetzung ἀθανασία (= אל-מות) herangezogen.

1, 7 עטיה = Trauernde. Verhüllte (3. B. M. 13, 45, Jeremias 43, 12).

1, 12 Die Narde als übelriechend.[1])

1, 13 und 3, 6 מור als vorzüglichstes Gewürz gepriesen.

1, 15. 16 Hier wird hervorgehoben, daß der Geliebte seine Geliebte mit doppeltem Ausdruck (בלשון כפול), sie ihn nur in einfacher Redeweise preise.

2, 1 חבצלת mit חבויה בצלה zusammengebracht.[2]) Ist die Blume klein, heißt sie חבצלת, ausgewachsen שושנה.

2, 2 steht שושנה של ורד und ist wohl, aus den Vergleichen zu folgern, an die Rose von Jericho gedacht.

2, 4 וְדִינוּלוֹ עלי א׳, d. i. sein Täuschen (Schäkern?) ....

3, 3 רדיד = Gürtel.

3, 9 אפריון wie Pesikta und, nach talmudischem Gebrauch des Worts, mit פריומו.

4, 1 Schöne Augen bürgen für einen schönen Körper. Das nach hinten geflochtene Haar ist ein Schmuck des Weibes. מבעד sei ein arabisches Wort, denn man könne für das hebräische ארוח לי sagen מבעד לי.
גלש = wellenartiges Lagern, nach Analogie des wellenartig toupirten Haares, der wellenartig verlöschenden Flamme.

4, 4 תלפיות ein vierwinkliger Bau; dann als Compositum.[3])

4, 8 תשורי nach 1. Sam. 9, 7 לשון קרבן.

1) S. Targum.

2) Delitzsch a. a. O. 39, Anmerkung 1 giebt diese Erklärung Namens Gallico's, der sie aus dem Midrasch hatte.

3) S. w. u.

4, 14 נרד = Nardenöl (νάρδινον); קנה = Gewürzrohr; קנמון wachse in Palästina; Ziegen und Gazellen fräßen es; מור = אינמרנון (οἰνομυρίνης, Myrrhenwein); אהלות = פילטא. (Foliatum [?], Salbe aus wohlriechenden Blättern.)[1])

7, 1 Das viermalige שובי sinnig gedeutet.

8, 8 Hier läßt sich das 3, 3 gebrachte „דבר bedeutet harte Sprache" zur Erklärung verwenden.

Zweites Kapitel.

Der zweifelhafte Saadja-Commentar. Die spanischen Grammatiker.

---

§. 5. Codex Uri 168ª.[2])

(Saadja?)

Saadja ben Joseph aus Fajum (geb. 892, gest. 941)[3]), der fast die ganze heilige Schrift commentirte,[4]) hat diese seine erklärende Thätigkeit nach Mittheilung Joseph ibn Aknin's[5])

1) Bondi, Or Esther, S. 191.

2) Die HS. ist anonym; Steinschneider hat zuerst Saadja in Betracht gezogen.

3) Das Biographische siehe bei Rapoport, Saadja (Bikkure haïttim 1839, S. 20 ff.) und bei Grätz, Geschichte der Juden, 5. Bd. 2. Aufl. S. 268 ff.

4) Vgl. Art. „Jüdische Literatur" von Steinschneider in Ersch u. Gruber „Allgem. Encyklopädie der Wissenschaften" II. Section Bd. 27, S. 412.

5) Artikel „Joseph ibn Aknin" von Steinschneider in Ersch und Gruber „Encykl." II. Sect., Bd. 31, S. 54.

auch auf das Hohelied ausgedehnt. Sein Commentar scheint, wie andere seiner literarischen Arbeiten, nicht allgemeiner bekannt geworden zu sein, und ist es deshalb wohl zu erklären, daß man ihm einen fremden Commentar zuschrieb.[1])

In Oxford befindet sich handschriftlich (Cod. Uri 168[a]) ein Fragment einer arabischen Erklärung, die nach Steinschneider deshalb dem Gaon beizulegen wäre, weil sie das Gepräge saadjanischer Arbeit trägt. Die erste Schwierigkeit dagegen, auf welche schon früher Steinschneider hingewiesen hat,[2]) entsteht dadurch, daß die von Abraham ibn Esra zu HL. 1,2 im Namen des Gaon (והגאון אמר) angeführte Erklärung sich in der Handschrift nicht findet. Die von Mathews (London 1874) herausgegebene erste Recension des Ibn Esra'schen Commentars[3]) hat statt dessen אחר מהגאונים[4]), welche Fassung durch Bedarschi, Chotam tochnit 15, bestätigt ist. Demnach brauchte diese Erklärung gar nicht von Saadja herzurühren und es würde nun geboten erscheinen, Beweise für die Echtheit des Commentars aufzusuchen.

1. Ein äußeres Kriterium für die Echtheit könnte die Anordnung der Arbeit liefern. Saadja giebt in seinen exegetischen Arbeiten zuerst den hebräischen Text nebst einer arabischen Uebersetzung, und zwar immer nur zu einigen Versen, und bringt schließlich eine Wort- und Sacherklärung. Auch der vorliegende fragmentarische Commentar zum HL. ist in dieser Weise gearbeitet.

2. Der Commentar des Joseph Ibn Aknin, welcher nach der grammatischen und allegorischen Seite hin Saadja folgte, stimmt

1) Siehe über denselben meine Notiz in Steinschneider's Hebr. Bibliogr. Jahrg. IX, S. 140, Nr. 71 und die Bibliographie am Schlusse vorliegender Arbeit.

2) Serapeum 1852, S. 24 (Schreiben an die Redaction).

3) Siehe w. u. „Ibn Esra."

4) Vgl. auch Steinschneider, Catalog. lib. hebr. Bodlej. sub Saadja, op. 18.

im Anfange darin mit ihm zusammen, daß für die Ueberschrift שיר השירים das Analogon מלך מלכי המלכים herangezogen wird.[1])

3. Dunasch ben Labrat widerlegt Saadja, welcher die Reduplikationsformeln שחרחרת, ירקרק als den Begriff verstärkend[2]) betrachte. Die arabische Uebersetzung des qu. Codex Uri hat zur betreffenden Stelle die Comparativform.

4. Die Angabe Joseph ibn Aknin's, daß Saadja den geheimen Sinn nach Ansicht der Rabbinen ausgelegt,[3]) findet sich bestätigt, denn die Erläuterungen lassen sich auf Stellen der Haggada zurückführen.[4]) Als Vertreter dieser streng haggadischen Richtung wird Saadja auch von dem Lissaboner Rabbiner Joseph Chajun (Mscr. HL.-Comment., im British museum befindlich, Einleitung §. 7) bezeichnet.

5. Einzelne Stellen des anonymen Commentars gehören jedenfalls Saadja an, wie auch aus manchen Partien des durchweg im Stile des Midrasch gehaltenen pseudonymen Commentars (S. 20, Note 1) ersichtlich ist, daß man den Inhalt des echten nicht allein vermuthete, sondern auch kannte.

6. Eine Stelle im HL.-Commentar des Abraham ben Isaak, des sogenannten Tamach (ed. Sabionetta) zu 4, 12 . . . ורבנו סעדיה מפרש אמוצים ישמעאל hat im arabischen Commentare einen Anklang (2, 8).[5])

1) Steinschneider, Art. „Joseph ibn Aknin", in Ersch und Gruber „Encyklop.", Note 75.

2) Schröter, Kritik des Dunasch ben Librat S. 11, §. 35; Ibn Esra in Sefat Jeter ed. Letteris, S. 22 (שהוכפל לקושי). Dunasch's Kritik ist auch wegen Saadja's Erklärungen zu anderen Stellen des HL. zu vergleichen.

3) Steinschneider, Art. „Joseph ibn Aknin" l. c. und Steinschneider Cat. lib. hebr. Bodl. Saadja op. 18.

4) Beispielsweise HL. 2, 7 (fol. 17b) auf Midrasch Canticum.

5) Diese Erklärung, auf das kleine Horn (קרן זעירה) bezogen, hat schon der Karäer Jakob ben Rëuben (11. Jahrhundert). Vgl. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur S. 316.

7. Die Art Saadja's, hebräische Namen durch arabische zu ersetzen,[1]) das Targum häufig zu benutzen,[2]) bei unbestimmter Bedeutung das Wort unübersetzt zu lassen, ist, wie durch das weiter unten Mitgetheilte noch klarer werden wird, auch in der hier benutzten Handschrift wieder anzutreffen.

8. In dem Commentare wird an keiner Stelle auf frühere Arbeiten hingewiesen und kein Autor citirt.

Saadja bezeichnet bei der Charakterisirung der salomonischen Schriften Kohelet als das Buch der Askese, was ihm vermuthlich Tanchum (Uri 83, fol. 56)[3]) entlehnt hat.

All' diese Beweise vermögen es aber dennoch nicht, mich zu bestimmen, die Autorschaft dem großen jüdischen Religionsphilosophen unbedingt zuzusprechen, da ich die Bedeutung einer Notiz Neubauer's, die mir Herr Professor Merx gütigst mittheilte, „die grammatische Terminologie der Handschrift sei jünger als die des zehnten Jahrhunderts," nicht unterschätze. — Ich verweise nur nochmals auf Steinschneider's vortreffliche Arbeit (Cat. libr. hebr. Bodl. l. c.).

Ich stelle den Commentar in den Vordergrund dieser Arbeit, weil ihm seinem Inhalte nach diese Stelle zukommt.

In dem mir zur Benutzung gestatteten, von Herrn Dr. Steinschneider der Bibliothek in Jena geschenkten Facsimile fehlt die Einleitung zum größten Theile. Aus dem Reste derselben geht jedoch hervor, daß der Verfasser dem Ganzen eine Erörterung verschiedener Gesichtspunkte voranschickte, denn fol. 2a heißt es: „Wie wir dies thaten bei Erörterung des zweiten Gesichtspunktes."

---

1) Steinschneider, Jüdische Literatur 412; Dukes und Ewald, Beiträge, II, 48; Munk, Notice sur Rabbi Saadja p. 52.

2) Jüd. Literatur 412b; Dukes a. a. O. 81, Note 4, Munk a. a. O. 72.

3) Steinschneider, Catal. Lugd. Bat. p. 4, Note 1.

Die bereits im Targum und Midrasch so ausführlich gedeutete Ansicht, das Hohelied sei ein Lobhymnus auf die göttliche Vorsehung, die vorzüglich Israel geleitet und das zerstreuete Volk dereinst sammeln und in das gelobte Land zurückführen werde, bildet auch den Inhalt dieses Commentars (fol. 1a); so ist selbstverständlich Gott der Freund, Israel die Geliebte (fol. 14b), deren trautes, inniges Verhältniß durch Wissenschaft und That, die beiden Zweige menschlicher Weisheit, aufrecht zu erhalten und zu befestigen sei (2, 3). „Daß dieses Lied unter den Gesängen Salomo's das vorzüglichste ist, bezeugt die Bezeichnung שיר השירים, die analog dem מלך מלכי המלכים, d. i. „der erhabenste und mächtigste König."

Was die rhetorische Anlage anbetrifft, so ist das Buch nach einem gewissen Rhythmus verfaßt, der jedoch den Reim ausschließt.

Fol. 2a schließt der Verfasser sich der Meinung derer an, die in dem HL. ein Jugendproduct Salomo's erblicken, Mischle als eine Arbeit seines Mannes-, und Kohelet, „das Buch der Askese" (s. o.) als eine solche seines Greisenalters erklären. Nachdem der Inhalt nochmals in Kürze recapitulirt worden, beginnt die eigentliche Interpretation des HL.

Der Verfasser charakterisirt nun selbst seinen Commentar: Wir beginnen jetzt mit der Erklärung der Verse und Worte in einer kurzen Darlegung des Sinnes, jedoch verständlich, wie es zu klarem Erfassen nothwendig erforderlich ist. Bevor wir aber die Art der Eintheilung dieses Buches erwähnen, zeigen wir seinen Zweck, Nutzen, Rang unter den biblischen Büchern und Verfasser.

Tendenz: Verherrlichung des Schöpfers, seines Volkes, Heiligthums und des Messias.

Nutzen: Die Lektüre befördert zeitliches und ewiges Wohl.

Rang: Das Buch nimmt unter den salomonischen Schriften die erste Stelle ein, gehört zu den Hagiographen und zwar zur Gesammtheit der Megillot.

Verfasser: Salomo.

In sehr interessanter Weise theilt unser Autor das Buch in drei Theile und nimmt als Ausgangspunkt die drei grammatischen Zeiten. Verse, in denen Salomo in der Vergangenheit spreche, müßten auch auf ein vergangenes Factum zu deuten sein. Dieses findet er nun in dem Auszuge des Volkes aus Aegypten, in den damit verbundenen Wundern und in der folgenden nationalen Geschichte bis zur Erbauung des salomonischen Tempels.[1]) Diejenigen Verse, in denen der Dichter der gegenwärtigen Zeit sich bediene, bezögen sich auf das Exil;[2]) den dritten Theil endlich bildeten Partien, die, weil in der zukünftigen Zeit abgefaßt, auf die Rückkehr des Volkes aus den vier Exilen (ד' קבוצים)[3]) (fol. 4b des Manuskripts) zu beziehen seien.

Wort- und Sacherklärung.

1, 1 שיר השירים = das vorzüglichste aller Lieder, das beste Salomo's, welcher, wie unser Erklärer heilig betheuert, noch mehr rhythmische Schriften verfaßt habe. Er schließe dies aus dem Verse 1. Könige 5, 10 (wo bekanntlich die Weisheit Salomo's über die Weisheit der Söhne des Morgenlandes und der Aegyptens gestellt wird), da es ja bekannt sei, daß die Weisheit der

1) Motivirt wird diese Ansicht durch viele Bibelcitate (fol. 4a), eine Methode, die Saadja in Emunot wedëot häufig befolgt.

2) Folgen Citate.

3) Steinschneider, Catal. Bodl. sub Saadja op. 18.

Araber, insofern sie ihre Sprache betreffe, in Rhythmus und Reim sich äußere. Pleonasmen und Tautologien seien dem HL. fremd.[1])

1, 2 Die Uebersetzung des ישקני mit dem arabischen יקבלני motivirt er durch תשוקתו; den Vergleich mit dem Weine durch Ps. 104, 15. — Das מיין ist durch הרבה מיין erklärt.

An dieser Stelle finden wir auch einen philosophischen Anklang: „Der Wein erfreut die vegetative Seele (נפש החיונית), die Weisheit aber die auf höherer Stufe stehende vernünftige Seele (נפש המדברת)."

1, 5 Die Zelte Kedars seien schwarz, weil sie aus Ziegenhaaren verfertigt würden.[2])

1, 8 Unter גדיתיך sei sowohl (das Junge vom) Groß- als Kleinvieh zu verstehen.[3])

1, 9 Der Vergleich mit einer Stute sei deshalb gewählt, weil Salomo das „Eilen des Volkes zum Gehorsam" veranschaulichen wollte und man behaupte, Stuten seien rascher als Hengste.

1, 14 אשכל הכפר = al-Henna, welches vorzugsweise in En-Gedi gezogen werde.

2, 5 כי drücke hier ein Causalverhältniß aus.

2, 6 bietet eine liebliche Erklärung des zarten, von keinem Dritten belauschten Liebesverhältnisses. Hier verläßt der Autor, ohne es wohl zu beabsichtigen, die alle-

---

1) Samuel ben Meïr theilt, wie es scheint, diese Ansicht nicht. Oder sollte sein כפל מלה den Parallelismus membrorum andeuten?

2) So erklären auch der Karäer Jefet ben Ali (s. d.) u. Delitzsch, Hoheslied in Keil u. Delitzsch, Bibl. Comment. Bd. 4, S. 26; ferner Hitzig, Hoheslied S. 19, wo das Nähere nach P. della Valle, Reisebeschreib. I, 203, 206; Burkhardt, Beduinen, S. 29 ff.; Harmer, Beobachtungen I, 124 ff. mitgetheilt ist.

3) Vgl. meine Anmerkung zu Ibn Esra, HL. 1, 8.

gorisirende Methode, wendet sich ihr aber bald wieder zu.

2, 7 Der Commentator theilt eine Meinungsverschiedenheit der Interpreten betreffs des צבאות und אילות mit. Einige sähen daran die himmlischen Heerschaaren, Andere die Erzväter und wieder Andere die Priester und das Volk.[1]) Das אם sei an dieser Stelle prohibitiv, nicht conditionell.

2, 12 זמיר scheint als „Ernte" aufgefaßt zu sein. — Tirza ist das arabische Zipura (safura?).

§. 6. Philologen.

Mit dem Tode Saadja's begann eine rückgängige Bewegung in dem Geistesleben der Juden Asiens, so daß es hier unmöglich wurde, der jüdischen Literatur inmitten anderer Wissenschaften den hohen Platz zu wahren, den ihr gediegenes Wissen, gewissenhafte und freimüthige Forschung, vor Allem aber Begeisterung erobert hatten. Auch die Einseitigkeit der Karäer, welche durch ihre Polemik allerdings die Rabbaniten zwangen, bei der Schrifterklärung den willkürlichen Weg der haggadischen Hermeneutik mit dem mehr auf das Wort- und Sachverständniß gerichteten zu vertauschen, war nicht fruchtbringend auf dem Felde der Exegese, und es ist keineswegs zuzugestehen, daß diese Polemik den bedeutenden Einfluß geübt, den man ihr zuzuschreiben versucht hat.[2])

Die nach dem Tode des Gaon sich entwickelnde Wissenschaft

1) Nach dem Midr. Canticum.

2) Wenn wir an dieser Stelle, wie es die historische Behandlung des vorliegenden Stoffes eigentlich gebieten würde, auf die Erklärungen des Hohenliedes bei den Karäern nicht eingehen und erst am Schlusse dieser Arbeit uns ihnen zuwenden, so wird man im Hinblick auf den so schwankenden Stand der Forschung über diese antirabbinische Sekte und auf das schwer zugängliche und

drang von Asien über Afrika, wo sie schon um 900 in Jehuda ibn Koreisch einen bedeutenden Vertreter gehabt hatte, nach dem südwestlichen Europa, um in Spanien sich Geisteshelden zu gewinnen, die sie nach allen Richtungen hin erweiterten und ihr unvergängliche Schätze zuführten. Anfänglich zum Zwecke der Abwehr mohammedanischer und karaitischer Angriffe unternommen, sind die grammatischen, lexikalischen und exegetischen Studien bald um ihrer selbst willen getrieben worden, und eine besonnene nüchterne Behandlung des heiligen Textes hat die Bibelforschung erfolgreich gefördert.

Wenngleich uns aus der Periode von Saadja bis zum Aufblühen der grammatischen Studien in Spanien kein Commentar zum Hohenliede aufbewahrt ist, so geben doch einzelne Citate bei späteren Schriftstellern der Vermuthung Raum, daß man auch das Lied Salomo's mit in den Kreis wissenschaftlicher Exegese gezogen. Joseph ibn Aknin spricht in seinem Commentare von einer Erklärung des Rabbi Schemarja, die ihn ebenso wenig befriedigt hätte, wie die des Ibn Esra. Ob hier R. Schemarja ben Elchanan,[1]) ein in der Mitte des zehnten Jahrhunderts zu Masr el Kahira (Kairo) lebender Rabbiner gemeint, oder ob, nach Steinschneider,[2]) der von Charisi im Tachkemoni, Cap. 18 (fol. 36a ed. Amsterdam), erwähnte alte Dichter im Osten darunter zu verstehen sei, wage ich nicht zu entscheiden.

Den Grammatikern, denen wir zunächst unsere Betrachtung zuwenden, muß das große Verdienst zuerkannt werden, die willkürliche Behandlung der Exegese, wie sie sich mit Nothwendigkeit

---

deshalb eine erschöpfende Behandlung nicht gestattende Material dies Verfahren nur billigen.

1) Vgl. Grätz, Gesch. der Juden, VI. Bd., 2. Aufl., S. 9; Berliner, Migdal Chananel S. V.

2) Ersch und Gruber, Encyklopädie, II. Sect., Bd. 31, Art. Joseph ibn Aknin, Text und Note 88a.

aus den unzureichenden grammatischen Vorarbeiten und aus dem hartnäckigen Beharren in dem seiner Zeit durch den Zweck gebotenen haggadischen Erklärungssinne und Sprachausdrucke heraus-bilden mußte, durch wissenschaftliche Arbeit zurückgewiesen und zuvörderst den grammatischen Grund hergestellt zu haben, auf dem ein regelrechter Aufbau möglich war.

An erster Stelle soll hier des fleißigen und den Anforderungen seines Zeitalters genügenden Verfassers des hebräischen Wörterbuches „Machberet", Menachem ben Saruk's aus Tortosa (910—970)[1]), gedacht werden. Menachem, der durch seine grundlegende, wenn auch immerhin das vorliegende Material nicht erschöpfende schriftstellerische Thätigkeit auf die spätere Exegese einen nicht unbedeutenden Einfluß übte und durch seine meist gesunden Erklärungen vorbereitend für seine Nachfolger wirkte, schrieb keinen selbständigen Commentar zum Hohenliede, wie überhaupt zu keinem biblischen Buche. Trotzdem ist es erforderlich, ihn hier zu nennen, da andere Hohelied-Erklärer, wie R. Salomo ben Isaak, dessen Tochtersohn R. Samuel ben Meïr, Ibn Esra und Andere sich seiner sprachwissenschaftlichen Erklärungen bedienten.[2])

Einige dieser Erklärungen theile ich aus seinem nach den Wurzelfamilien angeordnetem hebräischen Wörterbuche[3]) mit.

---

1) Vgl. Groß, Menahem ben Saruk. Breslau 1872.

2) So citirt ihn Raschi als Anonymus zu HL. 1, 14 (vgl. Machberet rad. כפר); 2, 14 (Machb. rad. חגו); 4, 12 (Machb. rad. גל) und erklärt auch 4, 4 das תלפיות wie Menachem (vgl. Groß a. a. O. S. 69, 70); so nimmt Raschbam auf ihn Bezug HL. 2, 5, 2, 13, 4, 2; Ibn Esra zu 4, 1 und, ohne ihn zu nennen, noch öfter.

3) Von H. Filipowsky, London 1854, unter dem Titel: *Machberet Menachem.* Antiquissimum linguae hebraicae et chaldaicae lexicon a sacras scripturas explicandas a Menahemo b. Saruk Hispaniensi . . . . . . herausgegeben.

2,5 אשישות = Weinpokale.[1])

2,13 פג = Blüthe, eine Erklärung, die Dunasch ben Labrat widerlegt,[2]) da die Feige keine Blüthen treibe.

3,9 אפריון werde von den Erklärern[3]) (ופותרים אומרים) als Schmuck des Bräutigams bezeichnet (נזר לחתן הוא).

4,4 תלפיות; das im Talmud (T. babl. Berachot 30a) als ein aus תל und פיות zusammengesetztes Wort betrachtet wird, erklärt er als vom Stamme אלף abgeleitet wie מלפנו מבהמות הארץ (Job 35,11) und müsse es ebenso construirt sein, wie alle Wörter, welche ein ת am Anfange haben, das nicht zur Wurzel gehört. Der Sinn des Satzes sei: „Ein Thurm, gebauet zur Belehrung, Unterweisung für Wächter zur Fernsicht, für die Bewohner des Landes und für Reisende als Wegweiser, damit die Wanderer nach der von ihm gezeigten Richtung ihren Weg nehmen, daß die Thoren nicht irren, denn der Thurm belehrt sie . . . . Das Wort ist ein einheitliches, untheilbares und seine Bedeutung ergiebt sich aus dem Zusammenhange (Machb. S. 33)."[4])

4,12 Das גן giebt er, indem er sich gegen die Ansicht der

---

1) Vgl. Ibn Esra und Samuel ben Meïr zur Stelle.

2) H. Filipowsky, Criticae vocum recensiones Don. b. Librat . . . . . . London 1855, S. 88.

3) Ueber Potrim vgl. Groß a. a. O. S. 45, Note.

4) Groß a. a. O. S. 59, 60. — Groß ist jedoch dahin zu berichtigen, daß weder die Priorität dieser Auffassung dem Jona ibn Gannach, wie Fürst, „Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch unter dem Schlagworte תלף", meint, noch, wie er behauptet, Menachem zuzuschreiben ist. Das Wort wird als „Belehrung, Unterweisung . . . ." schon im Targum zum Hohenliede aufgefaßt und in diesem Sinne mit אולפן דאורייתא umschrieben. S. auch Jona ibn Gannach w. u.

Erklärer wendet, die dasselbe für גל[1]) gelesen, als „Born, Quelle",[2]) diese Ansicht durch den Parallelismus mit מעין חתום „versiegelte Quelle" begründend.

5,6 חמק (Machb. s. r.) „herumgehen", als analog dem חמוקי ירכיך (ענין עגול וסביב = Rundung, Wendung).

6,6 (u. auch Cap. 4,1.) גלש. Dieses Wort, welches im biblischen Schriftthum[3]) nur im HL. vorkommt, bedeute שנראו שעלו מן הגלעד. Möglich, daß er גלש als mit גלה verwandt betrachtete.

7,2 אמן. Jeder Handwerker heißt אמן.

7,9 סנסניו. Dieses Wort bringt Menachem mit סנה, „Dornbusch" zusammen und giebt ihm die Bedeutung von Zweigen und Ranken.

Joseph ibn Aknin (s. d.) bringt im Anfange seines Hohenliedcommentares eine Zusammenstellung der drei verschiedenen Auffassungsweisen (1. der wörtlichen, עלי אלפשט, 2. der allegorischen und 3. der philosophischen, spekulativen) des Lieds der Lieder und sagt, daß die erste bei den Philologen und Grammatikern (wie z. B. bei Saadja, Abu Sacharja Jahja ben Daud el Fasi, Abulwalid ibn Gannach aus Saragossa, dem Nagid R. Samuel ha-Levi, bei Abu Ibrahim ben Barun, Je-

---

1) Die Septuaginta lasen גן. — Dukes hat diese Widerlegung ohne Angabe der Quelle im „Literaturblatt des Orients" IV, 232 mitgetheilt. S. auch Steinschneider, Cat. Lugd. Bat. Cod. 5.

2) Parchon, Machb. he-Aruch hat gleichfalls תעלה, d. i. „Canal, Graben, dann Wasserleitung".

3) Midr. Cantic. (s. o. S. 18) ist es s. v. von der wellenartigen (toupirten) Haarfrisur der Frau und von der flackeruden in Wellen verlöschenden Flamme gebraucht und ist gewiß auch ein treffender Ausdruck für das Bild, das die wellenähnlich am Berge lagernden oder von demselben sich herabbewegenden Ziegenheerden gewähren.

huda ibn Bal'am und Moses ibn Gikatilia (Chiquitilla) ha-Kohen zu finden sei.[1]) Ich glaube nicht, daß von diesen Gelehrten, von denen sonst keiner — mit Ausnahme Saadja's — in der Literatur als Verfasser genannt wird, selbständige Commentare existirt haben. Obgleich die Zusammenstellung der verschiedenen Erklärungsarten bei Ibn Aknin diesen Glauben wenig unterstützen und es immerhin möglich sein kann, daß von den oben Genannten, von denen R. Samuel ha-Nagid sicher (s. u.), Jehuda ibn Bal'am wahrscheinlich biblische Bücher interpretirten (s. u.), eigentliche Erklärungen geschrieben worden sind. Mir will es scheinen, Ibn Aknin habe ihre Ansicht über das HL. aus ihren übrigen Schriften gekannt und sie nur als Vertreter der philologischen Richtung überhaupt, nicht als Verfasser aufgeführt. Von Einigen habe ich HL.-Erklärungen theils in ihren eigenen Arbeiten, theils in denen jüngerer Autoren gefunden, die ich an dieser Stelle mittheile; von Einigen gebe ich eine kurze biographische und ihre philologischen Arbeiten charakterisirende Notiz.

Jehuda Chajug, 1020—1060, aus Fez, später in Cordova[2]) (mit dem arabischen Namen Abu Sacharja) ist als der eigentliche Gründer der wissenschaftlichen Grammatik, wodurch er seinen Nachfolgern, besonders dem ihn öfters bestreitenden Abulwalid ein sicheres Fundament legte, anzusehen. Wer so wie R. Jehuda die hebräische Sprache nach allen Richtungen hin untersuchte, zergliederte und nach wohldurchdachtem Systeme ordnete, der hat selbstredend auch das Sprachliche unseres Liedes mit in den Bereich seiner philologischen Untersuchungen gezogen; aber

1) Steinschneider, Art. „Joseph ibn Aknin," S. 54; Neubauer, Joseph ben Aqnin in Frankel-Grätz, Monatsschrift, Jahrgang 1870, S. 396 ff. — Aknin's Ausdrucksweise hat mich zu meiner im Texte ausgeführten Vermuthung veranlaßt.

2) Steinschneider, Catal. Bodl. 1301; Grätz, V. Bd., 2. Aufl., S. 355.

selbständige, schrifterklärende Werke zu verfassen, schien nicht seine Aufgabe zu sein und so müssen wir auch auf Erklärungen zum Hohenliede verzichten.

Nicht ganz so spärlich fließen die Quellen über die Erklärungen des Jona ibn Gannach (Abulwalid), der in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts zuerst in seiner Geburtsstadt Cordova und dann zu Saragossa wirkte.[1]) Er, der den ganzen Sprachschatz des Hebräischen und Talmudischen in sich aufgenommen hatte, der das Arabische, seine Muttersprache, in der ergiebigsten Weise ausbeuten konnte und — ausgerüstet mit Unbefangenheit, sicherem Blicke und prüfendem Verstande — der sinngemäßen Deutung des überlieferten hebräischen Schriftthums sich unterziehen durfte, war so glücklich in seiner Schatzgräberarbeit, daß Späteren, ich erinnere nur an Salomon Parchon und an David Kimchi, das aufgespeicherte Gut eine reiche Fundgrube wurde, die sie allseitig ausbeuteten.

Was ein Commentar Abulwalid's zum Hohenliede geboten hätte, mögen einige seiner, theils in seinem Werke Rikma, theils von späteren Gelehrten uns aufbewahrte Interpretationen zeigen. Sein jüngst von Neubauer veröffentlichtes „Wurzelbuch" stand mir zur Benutzung nicht zu Gebote; wenn nothwendig, werde ich im Nachtrage noch weitere Erklärungen aus demselben bringen.

1, 11 חרוזים = Perlen, die man auf Fäden reiht.[2])

1, 12 נרד = Rose.[3])

1, 17 רהטים = מרזבים. (In der targumischen und talmudischen Literatur s. v. a. „Rinnen" von רהט; allgemeiner acceptirt ist die von Salomo ben Melech nach Früheren

1) Dukes, Beiträge 169. Biographie von Goldberg in Sefer ha-Rikma.

2) David Kimchi in seinem Wurzelbuch (rad. חרז) und nach ihm Salomo ben Melech, Michlal jofi zur Stelle.

3) Kimchi a. a. O. s. v.

gegebene Erklärung des Wortes als „Galerien" und „Corridore".)

2, 13 סמדר = Blüthe des Weins, die nach 20 Tagen בוסר werde.[1])

3, 6 אבקת רוכל = als Vermischung verschiedener Speisen.[2])

4, 1 צמתך = dein Schleier (המסוה).[3])

4, 2 גלשו = vom Arabischen, dessen גולש so viel als „Morgen" bedeute, השכימו.

4, 3 Für שני scheint Ibn Gannach שנים zu lesen.

4, 4 Das תלפיות ist nach ihm gleich אלפיות (nach Prov. 22, 25) in der Bedeutung „Wegweiser, Belehrung" zu nehmen. In diesem Sinne giebt es auch Menachem ben Saruk[4]) und Ibn Esra.[5])

4, 9 לבבתני nach dem Targum.[6])

4, 12 גל = גן;[7]) so auch auffallend das גנים.

4, 14 קנמון = Gewürzbaum. קנה das arabische קצב אלדרירה.[8])

5, 1 יער = Scheibenhonig.[9])

---

1) Luzzatto in Kerem chemed V, 35.

2) Bedarschi, Chotam tochnit unter אבק.

3) Kimchi, Wurzelbuch S. 422.

4) S. o. S. 29.

5) Vgl. Sefat Jeter Nr. 67. Unvollständig in der zweiten Recension (d. i. in der den rabbinischen Bibeln beigedruckten), vollständig in der ersten, von Mathews edirten. S. Ibn Esra. Wegen des תלפיות wurde Abulwalid in ironischer Weise von Efodi widerlegt; vgl. Maaße Efod ed. Cohn und Friedländer, S. 82 und Note 18.

6) Rikma 83. Das Targum Canticum hat zu unserer Stelle: „Eingeprägt ist in die Tafel meines Herzens deine Liebe!" = קביע על לוח לבי רחמתיך.

7) Rikma 48. So lasen die Septuaginta (s. o.), Vulgata und Peschit'ta.

8) Luzzatto a. a. O. S. 38.

9) Bedarschi, Chot. toch. s. v. und Ibn Esra in erster (Mathews) Recension.

7, 3 המזג = המסך.[1])

8, 2 רמוני = רמונים, also verkürzter Plural; oder das Jod als Zeichen des Possessivs.[2])

8, 9 טירה = Palast. J. ibn Gannach unterscheidet טור und טיר im Stamme und in der Bedeutung; eine Ansicht, der David Kimchi nicht beistimmt.[3])

Jehuda ibn Bal'am aus Toledo[4]) (1070—90[5]), der mehrere biblische Bücher commentirte,[6]) gab meist nur auf das Wortverständniß gerichtete Erklärungen. Dukes hat aus Mscr. Par. anc. fond. 497[12] im Literaturblatt des Orients VII, 659, einige Proben aus dem ס' התגנים des Verfassers, das später in ha-Karmel III, 221 ff. ganz gedruckt wurde, mitgetheilt. Die auf das HL. bezüglichen Stellen sind folgende:

Dem Worte מור liegen zwei Bedeutungen unter: a. מוש"ך הטהור (reiner Moschus) wie Exod. 30, 33, Cant. 5, 13, und Esth. 2, 14; b. als Pflanze, nach אריתי מורי und davon צרור המור (1, 13);[7]) 4, 9 לבבתני = הסירות לבי.[8])

1) Rikma, 46 u. 47. Die LXX haben *κρᾶμα*. Eine Erklärung nach dem Talmudischen — über den nachbiblischen Sprachgebrauch siehe Aboda sara 58b — יין מזוג = יין מסוך.

2) Gegen die erste Ansicht, daß das Wort eine apokopirte Form des Plurals sei, wendet sich auch Efodi, Grammatik, 81.

3) Kimchi, Wurzelbuch (rad. טור).

4) Dukes a. a. O. 188; Literaturblatt des Orients 1846, Nr. 29; he-Chaluz II, S. 61 ff.

5) Vgl. Hebr. Bibliogr. 1858, Catal. Bodl. p. 1292.

6) Meklenburg in Jost, Israel. Annalen I, 340, schließt aus Citaten im Psalmencommentar Ibn Esra's, daß Jehuda auch dieses Buch erläutert habe.

7) Vgl. zweite Recens. des Ibn Esra zum Exodus (ed. Reggio), Cap. 30, 23 . . . . ור' יהודה בן בלעם הספרדי אמר כי מור יתפרש לשני פירושים ולפי דעתי כי הוא במשמעו (מר) בלשון קדר וכן בלשון רומי (myrrha).

8) Ha-Karmel III, 229.

Moses Gikatilia aus Cordova,[1]) Zeitgenosse des Jehuda ibn Bal'am, ist nach Mittheilungen jüdischer Geschichtsquellen ein nüchterner und vorurtheilsfreier Exeget, dem es weniger um weitläufige Commentare als um Förderung eines schlichten Schriftverständnisses zu thun war. Auch er wird, wie Samuel ha-Nagid aus Cordova,[2]) dessen Exegese wir aus einem in Oxford handschriftlich liegenden Commentar zu Numeri (Oxford 152) beurtheilen könnten, und Abu Ibrahim ben Berrein oder Barun, vielleicht auch Baron,[3]) von Joseph ibn Aknin zu denen gerechnet, die das HL. nur grammatisch und philologisch erklärten. Wie bereits bemerkt, fehlt jede weitere Kunde über selbständige Commentare dieser Gelehrten.

Drittes Kapitel.

Erklärungen aus der deutsch-französischen Schule.

---

§. 7. Tobia ben Elieser.[4])

Einen schwachen Uebergang vom Midrasch zur Hermeneutik läßt das, im Anfange des zwölften Jahrhunderts entstandene, Pentateuch und Megillot (letztere nur handschriftlich in Cod. de

1) Vgl. über ihn Steinschneider, Catal. Bodl. pag. 1818, Grätz a. a. O. VI. Bd. S. 75, und Dukes, Beiträge II, 180.

2) Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. pag. 2457 und 2461. Dukes, Beiträge II, 197.

3) Ueber den Namen siehe Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1873, S. 91.

4) Zunz, G. V. 293; Z. G. 61, 566; Steinschneider, Jewish literature 70, Catal. Bodl. 2674; Buber, Pesikta S. VII; Steinschneider, Jehuda Mosconi in Berliner's Magazin für Wissensch. u. Judenth. III, 152; Grätz, Gesch. VI, 2. Aufl. 159.

Rossi 206, Uri 124, München 77[2] und bei Privaten)[1]) umfassende Werk des Tobia ben Eliefer erkennen. Dieses Werk trägt, mit Anspielung auf den Namen des Verfassers, der jedem zu erklärenden Texte einen Bibelvers voranstellte, in welchem das Wort טוב vorkam,[2]) den Titel Lekach tob, hieß seit dem fünfzehnten Jahrhundert zuweilen Pesikta, auch Pesikta sutarta, welch' letztere Bezeichnung einem Mißverständnisse ihre Entstehung verdankt.[3]) Sehr bezeichnend nennt Zunz das Buch „halb Commentar, halb Agada"; letztere ist jedoch in ihm vorwiegend,[4]) ja, ganze Stellen werden unverändert aus den älteren Midraschim aufgenommen. Bei Tobia hat sich der Fluß der Erklärung, der ihm aus dem Paradiese (פַּרְדֵּס) der Bibel hervorströmt, noch nicht in die vier Arme, von denen der eine in das Reich der einfachen Schrifterklärung (פשט), der zweite in das der Allegorie (רמז), der dritte in das der Homilie (דרוש)und der letzte in das Gebiet des Mysticismus (סוד) führt, getheilt. Deshalb ist auch die Bezeichnung des Lekach tob im Cat. Mscr. der Oppenheimer'schen Bibliothek als באור רחב על התורה וחמש מגילות ועל כמה פסוקי תנ"ך על דרך פשט רמז דרש סוד וגימטריאות וראשי תיבות וכו'[5]) für das ganze Werk sehr charakteristisch. Tobia's Buch fand — und hauptsächlich wohl in der deutsch-französischen Schule — vielen Anklang, so daß gediegene Exegeten,[6]) wie beispielsweise R. Samuel ben Meïr, es zu Rathe zogen. Mir liegt durch die Güte

---

1) Jellinek hat aus seinem Mscr. des Lekach tob zu den Megillot Specimina zu Hoheliedversen als Anhang (S. 67 u. 68) dem von ihm edirten Comment. des Samuel ben Meïr zu Koh. u. Hohel. (Leipzig 1855) angefügt. Jellinek's Mscr. hat Friedmann zu seiner Sifra-Ausgabe (Wien 1864), Cap. 6, benutzt.

2) Im Comment. zum HL. bildet die Stelle 7, 10 die Ueberschrift.

3) Zunz, G. V. 295.

4) Zunz, Z. G. 566; Berliner, Raschi, Vorr. XIII.

5) Zunz, G. V. 294, Note a.

6) ebenda 205, Note a; Geiger, Nite naamanim.

Abbé Perreau's die vollständige Einleitung und die Erklärung zu den ersten Versen des HL. aus Cod. de Rossi 206 vor, deren Inhalt ich in kurzer Fassung hier wiedergebe.

„Wie kommt Salomo dazu," fragt unser Autor, „an drei Stellen des HL. die Vorzüge des Weines, von dem stellenweis in der Schrift schlecht gesprochen wird, zu preisen? -- Diese Stellen müssen, wie die vielen der Bibel, an welchen des Weines rühmend gedacht wird, sinnbildlich gedeutet werden. Der dreimalige Ausdruck 'יין' (Zahlenwerth 70) ist auf Gott, auf die Thora und auf Israel zu beziehen, welchen dreien das Epitheton טוב beigelegt wird und für welche sich je siebzig Namen in den biblischen Büchern finden." Diese Namen, frei von jeder kabbalistischen Zuthat, werden zuerst für Gott, dann für Israel und schließlich für die Thora aufgezählt. Nach diesen, mit älteren Midraschim verquickten Ausführungen zieht Tobia die Abfassungszeit des HL. in Betracht, spricht von dem Verfasser (Salomo) und dessen Weisheit, zieht die Parallele mit David — ganz in derselben Weise wie Midrasch chasita.

Lied der Lieder heißt das HL.: 1) weil es viele Lieder, die früheren und späteren Preislieder Gottes, umfasst;[1]) 2) nach anderer Ansicht (ס"א), weil es — entgegen allen übrigen Lie-

1) Ein Blick in den Commentar wird lehren, daß man aus dieser Behauptung keineswegs die spätere, die Einheit des Gedichtes zerstörende Ansicht, als sei das HL. eine Zusammenstellung erotischer Lieder und Liederfragmente, zu welcher, von J. Th. Lessing, Herder, Döderlein, Döpke, Magnus, Rebenstein, Sanders u. a. aufgestellten und verfochtenen Hypothese man durch Jellinek's (a. a. O. S. 67) aus dem Zusammenhange gelöstes שה"ש. למה נאמר בלשון רבים לפי שהוא מכליל בו שירים הרבה allerdings versucht sein könnte. Tobia deutet auf diese sogenannten Zerstückelungsversuche ebenso wenig hin, wie der Midrasch canticum mit seinem שיר חד שירים תרין הא תלתא, was Aron Halle und Joel Bril, die Biuristen der Mendelssohn'schen Uebersetzung, zu beweisen suchen.

dern, die nur einen Gegenstand besingen — die mannigfachen Schicksale Israels rühmt und verherrlicht; 3) nach Ansicht seines verstorbenen Vaters שי׳ שיוצא מחמשה חומשי תורה וכן הוא אומר וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף ,חמשה שהוציאו מחמשה חומשי תורה ואלף שֶׁאֶלְפּוֹ ישראל. In der Erklärung des ישקני (1, 2) kehrt im Namen des Vaters das midraschische יטהרני wieder und findet nähere Begründung durch das talmudische משיקין את המים בכלי אבן לטהרם (bab. Beza 17). פיהו (ebenda) drückt das unmittelbare Verhältniß Gottes zu Israel aus.

Soweit der Inhalt meines Bruchstücks aus der derossianischen Handschrift; aus den Auszügen Jellinek's scheint mir für das Grammatische die Erklärung des תורק (1, 3) als nomen proprium[1]) und aus Excerpten Berliner's die des נעשה (1, 11) als pluralis majestatis, und des עזב ריחו = נתן ריחו (1, 12) mittheilenswerth.

Wie bereits angedeutet, hat Tobia nicht nur ältere Midraschim benutzt und Parallelstellen derselben zu seinen Erklärungen verwendet, sondern sich auch der Interpretationen älterer Autoren bedient, beispielsweise deren seines Vaters,[2]) die er, aus der Fassung in seinem HL.-Commentar (Anf.) zu schließen, ואמו״ל דרש,[3]) entweder aus den gottesdienstlichen Vorträgen oder aus dem mündlichen Unterrichte desselben kannte.

Da der Commentar weniger wissenschaftlichen[4]) als, wie es den Anschein hat, praktischen, auf religiöse Erbauung gerichteten

1) Diese falsche Erklärung giebt Fürst in seinem Bibelwerke z. St. (widerlegt von Delitzsch, HL. S. 23).

2) Nicht Elieser ben Isaak. Vgl. Zunz, Literaturgesch. 257; Steinschneider Catal. Bodl. 2674.

3) Sonst fast durchgehends פירש.

4) Beurtheilt man das philologische Wissen Tobia's nach einer Behauptung desselben zu HL. 1, 11 (כל מקום שאתה מוצא לָךְ בשבא הוא לשון זכר. לָךְ בפתח הוא לשון נקבה חוץ מאתנחתא וסוף פסוק) so hält man ihn für eine mehr grammatische Schrifterklärung gewiß nicht geeignet.

Zwecken gewidmet war, so sind die Anspielungen auf Zeitverhältnisse,[1]) der Vergleich der Gelehrten mit den Cederbalken, die das Gebäude der Religion tragen[2]) u. A. erklärlich. Das Lied der Lieder tönte auch bei Tobia die Schmerzen wieder, die Israel während der Kreuzzüge von der Rohheit und dem religiösen Wahn erduldet, nicht Haß um Haß lehrend, sondern — hoch über dem Gemeinen — die Gebete um Segen und Gedeihen für die christlichen Regierungen und Länder empfehlend (S. Jellinek a. a. O.).

§. 8. R. Salomo ben Isaak (Raschi).[3])

(Geboren 1040 zu Troyes in der Champagne, gestorben 1105.)

Aus dem Talmudstudium, das die Geister vorzugsweise beschäftigte, entwickelte sich die Exegese der Zeit Raschi's. Sah man auch immer mehr das Bedürfniß einer ungekünstelten, nüchternen Bibelforschung ein und bestrebte sich, demselben nach jeder Seite hin gerecht zu werden, so zeigen doch noch alle exegetischen Erzeugnisse dieser Epoche die ganze Autorität des Talmud, dessen Schrifterklärung, wie bekannt, nicht als selbständige Disciplin, sondern im Dienste der Haggada und Halacha auftritt. Wir dürfen uns deshalb auch nicht wundern, daß Raschi, der meist der einfachen Erklärung (dem P'schat) sich vorzugsweise zuneigt, oft der Allegorie (dem D'rusch) wieder Zugeständnisse macht; im

1) So erwähnt er die Kreuzzüge (Jellinek, a. a. O. 68); geißelt dann die Schwächen seiner Zeitgenossen mit den Worten: מה החולה חולת אהבה אני זו צריך רפואה אף ישראל צריך רפואה שנאמר ארפ' משובתם וכשם שהחולה אין מאכילין אותו אלא פת חמה ומיני ריכוכים כך הדור הזה אינו מבקש מסכתות לא קלים וחמורים אלא טעמי אגדות ושיחת חכמינו וכו'.

2) Jellinek a. a. O.

3) Zunz, Raschi, in der Zeitschrift für Wissenschaft des Judenthums; Steinschneider, Catal. Bodl. 2318—2340; Grätz, Gesch. VI. 2. Aufl. 70 ff.

Allgemeinen bewahrt er aber seine Unabhängigkeit von Talmud und Midrasch.[1]) Die Behauptung, Raschi halte beide Auslegungsweisen im Hoheliedcommentare für identisch[2]) ist nicht begründet und wird sowohl durch einen Blick in die kleine Einleitung[3]) — eine solche findet sich sonst vor keiner bibelerklärenden Arbeit unseres Autors — als in den Commentar selbst[4]) widerlegt. Trotzdem aber mag Raschi das Bedürfniß, seine Bibelerklärungen der fortgeschrittenen exegetischen Wissenschaft durch Um- und Ueberarbeitungen noch mehr anzupassen, das er im Alter seinem Enkel, dem Raschbam zu erkennen gab,[5]) auch betreffs des Hohenliedes empfunden haben, weil die philologische und Sach-Erklärung zu der allegorischen in gar keinem Verhältnisse steht.

In der bereits erwähnten Einleitung, welche von dem bekannten talmudischen Grundsatze, daß das Schriftwort, welches in vielfacher Weise zu deuten sei, schließlich seinen einfachen Sinn doch nicht verliere (bab. Sabbath 63), ausgeht, weist Raschi auf zwei gebräuchliche Erklärungsweisen, das Buch als Grundlage eines zusammenhängenden Midrasch zu deuten, oder die ver-

---

1) Levy, Exegese bei den französ. Israeliten, 10.

2) Zunz. Raschi a. a. O., 292.

3) ואמרתי בלבי לתפוש משמעות המקרא ליישב באורם על סדרם והמדרשות מרבותינו אקבעם מדרש ומדרש איש איש במקומו.

4) Hier läßt sich die Allegorie, die fast stets mit דוגמא, ודומה לו, זו היא, דוגמא שלו, הדוג', לפי דוגמתו, הדוגמא eingeführt wird, von der einfachen Erklärung, mehrmals hervorgehoben mit זהו באור משמעו, זהו פשוטו לפי ענינו, כל הענין לפי פשוטו הזה und Aehnl., unterscheiden, ja, zu 7, 5 sagt Raschi, er kenne die Deutung weder לענין פשט noch לענין דוגמא. An einzelnen Stellen wird eine fortlaufende allegorische Erklärung zu mehreren Versen gegeben, diese einmal beschlossen וכל הענין עד כאן, worauf dann die Worterklärung für die bereits allegorisch erklärten Verse wieder aufgenommen wird.

5) Siehe den Pentateuchcommentar des Raschbam, Perikope Wa-jescheb zu Anfang.

schiedenen Midraschim ihm anzureihen hin, führt seine Erklärung als vorzugsweise auf das Wortverständniß gerichtet ein und verspricht, auch die von den Vätern überkommenen Agadot an passender Stelle des Buches zu verwerthen.[1])

Der von ואומר אני an beginnende Schlußsatz der Einleitung gehört nach Mittheilung Herrn Dr. Berliner's nicht Raschi, sondern Joseph Kara (s. d.) an.

Unter Salomo ist nach Raschi stets der himmlische Salomo zu verstehen. Das Hohelied, welches über alle Lieder erhaben, sei von Israel dem Herrn gesungen worden, שיר שהוא על כל השירים אשר נאמר להקב"ה מאת עדתו ועמו כנסת ישראל. Der talmudische Grundsatz, als sei es קדש קדשים wird durch שכלו יראת שמים וקבול עול מלכות unterstützt.

Erklärungen.[2])

1, 2 ישקני, Optativ (מי יתן); מיין = מכל משתה יין, nach dem Sprachgebrauche des Hebräischen, das jede Freudenmahlzeit mit dem Worte יין näher bestimmt (Jes. 24, 9, Esther 7, 2).

1, 3 עלמות Jungfrauen.[3])

1, 4 מישרים gerade und aufrichtig.

1, 5 Schwarz, weil von der Sonne verbrannt, lieblich durch schönen, wohl proportionirten Körperbau.

1, 6 ראה hier s. v. a. „scheel ansehen“ (vgl. 1. Sam. 6, 19).

---

1) Vgl. auch Uhlemann, De varia cant. cant. interpretandi ratione, Schulprogramm, Berlin 1849.

2) Bei Raschi und Ibn Esra, den Chorführern der Exegeten, gebe ich die Erklärungen in vollständigerem Auszuge, während ich bei den übrigen Gelehrten in der Regel nur auf Neues und Originelles hinweisen werde.

3) Ewald. — Delitzsch: Mädchen im Stande der Entwicklungsreife; Grätz (n. Hitzig): Dirnen.

1, 7 על עדרי = אצל ע'; 1, 8 על משכנות = בין מ'.

1, 9 לססתי. Das Lamed = Lamed in לקול, Jerem. 10, 13. Das Wort selbst ist erklärt durch das altfranzösische קבלייש"א, im zwölften Jahrhundert geschrieben: coples (neufranzösisch: couples, pl.; deutsch: Koppel).[1])

1, 12 עד שהמלך = בעוד ש'.

1, 14 כופר, ein Gewürz, welches in Engedi, dessen Weinberge vier- bis fünfmal im Jahre Trauben trügen (nach der Haggada), gefunden wurde.

1, 17 Bei רהטים ist Raschi unsicher, ob es Bretter oder Querbalken (בריחים) bedeute und zieht zur Erklärung den Ausdruck des Talmuds heran.[2])

2, 1 Die Thalrose (Thallilie) sei vorzüglicher als die, welche auf dem Berge wachse, weil sie mehr Feuchtigkeit als diese aus dem Boden ziehe.[3])

2, 3 תפוח Apfelbaum.[4])

2, 4 דגלו erklärt mit altfranzösisch אשריי"ט (wohl אט' atret = attrait (quod trahit, was anzieht, lockt, bezaubert).

2, 7 תעוררו = altfranzösisch קלניי"ר, im elften Jahrhundert (*Chant de Roland)* calunje; jetzige Aussprache calomnier. עד שתחפץ = בעוד ש'.

2, 12 זמיר Gesang (der Vögel).

---

1) Magnus und Hitzig, welche לְסֻסָתִי lesen, Gespann; desgl. Grätz 132.

2) רהיטי ביתו של אדם. Unsere Talmudausgaben haben an den von Raschi u. J. Esra citirten Stellen (Chagiga 16 a, Taanit 11 a) nicht רהיטי, sondern קורות. In einem Talmudexemplare der Münchener Bibliothek lautet die Stelle jedoch wie oben angegeben. S. Rabbinowicz, Dikduke Soferim, 21 b (Kämpf, 46).

3) Sulamith weiß, nach Raschi, ihren Werth also zu würdigen und vergleicht sich einer geschätzten, nicht „einer schmucklosen und häufigen Blume" (so Delitzsch und die meisten Erklärer).

4) Zunächst ist, wenn man vom Stamme נפח ausgeht, an die Frucht zu denken.

2, 13 Wenn die Blüthe abgefallen ist und die Trauben unterscheidbar hervortreten, heißt jede einzelne Traube סמדר.[1])

2, 14 מדרגה das altfranzösische אישקלויי"ש escalier.

2, 17 עד שיפוח היום „bis die Sonne (jôm) sich ausbreitet", d. h. nach Kämpf, HL. 63, bis der Tag die Herrschaft erlangt und die Schatten fliehen, die Hitze zunimmt. בתר = לשון חלוקה והפלגה.

3, 6 תימרות mit תמר zusammengebracht.[2])

3, 9 אפריון ein kronenartiger Baldachin.

4, 1 עיניך dein Aussehen; צמתך von צמה Haarband (=flechten)[3]) oder Haarnetz (לשון דבר המצמצם השער שלא יפריח לצאת).

4, 2 מתאימות wie מתום (Ps. 38), altfranzösisch אינטרי"ש pl. von enter (zwölftes Jahrhundert), neufranzösisch entier.

4, 3 מדברך = דבורך, altfranzösisch פרלרי"ץ, inf. von „parler" dein Sprechen; רקתך altfranzösisch פומיל"ש (richtiger: פומיטי"ש) pommettes (eigentlich Aepfelchen) = Wangen, höherer, subocularer Theil derselben; talmudisch: רומני דאפי.

4, 4 תלפיות nach Job 35, 11 wie תבנית, תרמית gebildet, s. v. a. Musterthurm (להיות הכל מסתכלין בו ללמוד צורותיו וגו');[4]) שלטי = Köcher.[5])

---

1) Vgl. hierzu Orla I, 7. Nach Raschi ist deshalb das לראות הפרחה הגפן nicht mit Grätz (Einl. 48) „ob der Weinstock schon blüht" sondern „... schon ausgeblüht hat" zu übersetzen. S. Erkl. zu 7, 13.

2) S. Delitzsch z. St. und Schlottmann, Brautzug des HL., in Studien und Kritiken, 1867.

3) Ewald; Grätz: Binde; Kämpf: Locken.

4) Deutlicher in Sam. ben Meïr's Comment. (Jellinek S. 49): Alle Bauhandwerker [אומנין בנאים] lernen von ihm.

5) Klagl. 3, 13 mit קויבר"א (Köcher, s. Zunz, Raschi, S. 289, oder franz. carquois?).

4, 9 לבבתני Du hast mein Herz zu Dir gezogen.[1])

4, 13 שלחיך (selbst) dein ödes Land (ist ein Paradies); nach dem Talmud בית השלחין.[2])

5, 1 אריתי ich habe aufgelesen, biblisch-hebräisch, Ps. 80, 13; Mischna Schebiit I, 2.

5, 2 לבי ער läßt sich nach der Allegorie Raschi's mit „mein Geliebter wacht" (vgl. die Bedeutung von Herz, Herzchen, Herzliebster, Herzblatt im Deutschen) übersetzen. קוצותי meine Locken; altfranzösisch פלוציל"ש diminut. (?) von flocon. רסיסים nach dem Targum, welches dieses Wort für רביבים (5. B. M. 32, 2) gebraucht, Regentropfen.

5, 7 פצע mit einer Waffe verwunden; französisch navrer, verwunden.

5, 11 ק' תלתלים altfranzösisch (bis zum sechszehnten Jahrhundert üblich) פנדלוי"ש pendiloches = hängende Locken.

5, 14 מלאת Füllung (כל לשון מושב אבן יקרה בזהב קרוי מלאת);[3]) עשת, altfranzösisch משש"אה (nicht masse wie einzelne Ausgaben) machues (bei Wace, anglo-normannischem Dichter des zwölften Jahrhunderts), maçues (dreizehntes Jahrhundert), massue (fünfzehntes Jahrhundert) = Keule.

6, 12 „Meine Seele machte mich zum Wagen . . ."[4])

7, 2 חלאים arabisch אלחלי (ein Schmuck in Ringform); nach dem Talmud לשון חפירה (von חול, חלל durchbohren, aushöhlen).

7, 3 אגן Wasserschale; סהר rund, nach dem Arabischen.

7, 5 hat für ברכות auch die talmudische Bedeutung „Taubenbrut, junge Tauben" (Baba bathra 80 b, Beza 10 a),

1) Mendelssohn u. ähnl. Kämpf: Du raubst mein Herz; Umbreit: Du entmuthigst mich; Delitzsch: Du hast mein Herz getroffen; s. Kämpf.

2) Ausführlicher bei Sam. b. Meïr (S. 50).

3) Ausführlicher Raschi zu 2. B. M. 28, 17.

4) Siehe Kämpf S. 150.

altfranzösisch: covée *(Roman de la Rose,* zwölftes Jahrhundert), couvée; אפך dein Gesicht, nicht Nase; denn, fügt Raschi witzig hinzu, welche Schönheit wäre an einer großen Nase,[1]) die wie ein Thurm im Gesicht steht.

7, 6 רהטים, altfranzösisch קורנ"ץ cornice, neufranzösisch corniche, Karnies, der Kranz.[2]) (Ist durch diese Doppelbedeutung auch zur Erklärung von 1, 17 zu verwerthen.)

7, 10 דובב altfranzösisch פרומי"ר (lies פרונ"יר prôner, predigen, rühmen.[3])

7, 13 הנצו (durch אם aus dem Vordersatze zu ergänzen) „ob verblüht haben".

8, 2 עסים süßer Wein (Most, vom chaldäischen עסי „pressen" [in der Kelter]).

8, 5 רפק nach dem Arabischen (in dessen fünfter Form des Verbs, dem hebräischen Hithpael entsprechend, unser Wort „sich als Begleiter zeigend" bedeutet, also: ihren Freund begleitend, sich ihm verbindend [Raschi: מתחברת]).

8, 6 קנאה altfranzösisch אינפרמנ"ט, wahrscheinlich emportement, was sich jedoch erst im siebzehnten Jahrhundert nachweisen läßt.[4])

Hervorzuheben ist Raschi's Ansicht zu 2, 8, woselbst er die Situation als eine Schilderung vergangener Verhältnisse dadurch rechtfertigt, daß die anfangs gesteigerte poetische Rede sie über-

---

1) Raschi's Enkel (bei Jellinek 59) weiß eine schön geformte Nase als Schmuck des Weibes wohl zu begründen.

2) Sollte man deshalb nicht, um der Grundbedeutung des Stammes רהט gerecht zu werden, an herabrollende (fließende, rinnende) Blumengewinde denken!

3) Delitzsch in 1. Aufl.: „der reden (redselig) macht"; welche Deutung sich auf Jebamot 97 und jerus. Moëd katan III, 7 u. ä. St. stützt. Delitzsch in Keil's Bibl. Comment. IV, 118.

4) Vgl. Raschi zu 2. B. M. 20, 5, 3. B. M. 25, 11 u. 5. B. M. 29, 19 ed. Berliner.

gangen oder doch nur theilweise erwähnt habe und sie jetzt wieder aufnehme, wie Jemand, der seine Rede erst generaliter mittheile und dann specieller ausführe. Daß Raschi außer den vorhandenen Midraschwerken[1]) wahrscheinlich die Erklärungen nordafrikanischer oder spanischer Grammatiker — jedoch nur in geringem Maße — benutzte, geht aus Uebereinstimmungen mit denselben, wie aus der dreimaligen Anführung des Arabischen hervor, das er stets anderen Commentaren entlehnt hat.[2])

§. 9. R. Samuel ben Meïr (Raschbam).

Samuel ben Meïr,[3]) um 1085 geboren, lebte noch 1153,[4]) aus Ramerü unweit Troyes, der Tochtersohn Raschi's, war bemüht, die von der Haggada beeinträchtigte Schriftauslegung auf das einfache Verständniß zurückzuführen und folgte hierin dem Vorgange Menachem ben Chelbo's. Bei der Erklärung des Hohenliedes jedoch lag es nicht in seiner Absicht, sich von der Allegorie loszusagen. Jellinek[5]) (Vorrede VIII) charakterisirt diesen Autor

---

1) Von diesen citirt er Sifre (6, 3), Pesikta (2, 13, 5, 2), Tanchuma (R. Tanchuma, 7, 1; auch HL. 1, 1 ist Tanchuma, Tezawe, wörtlich entlehnt), Midrasch Schir ha-Schirim (8, 11); ohne nähere Bezeichnung Sifre agada (1, 9), Agada (1, 14), Midrasch agada (chasita, 2, 3). Außerdem bedient er sich fleißig der Mischna, des Talmuds, des Targums und holt sich Rath aus den poet. Gebetstücken (4, 10, ha-Babli, d. i. R. Salomo bar Jehuda und dessen Jozer zum ersten Tage Pessach; siehe auch Raschi 2. B. M. 26, 10 und Cod. München 5, II, 215 b zu Dan. 8, 11 [H. B. 1874, 129]).

2) Zunz, Zeitschr. 286; Rapoport, Kerem chemed, IV.

3) Steinschneider, Cat. Bodl. 2452; Geiger, Parschandata 20, hebr. Abth. 33; Levy, Exegese 17.

4) Zunz, Zur Gesch. u. Lit. 70.

5) Jellinek gab 1855 (Leipzig) mit dem Comment. zu Kohelet auch den zum HL. heraus und fügte Excerpte aus Tobia ben Elieser's Erkl. beiden Büchern hinzu. Das Nähere siehe Hebr. Bibl. 1869 S. 140, 79 u. 142, wo der im Codex Hamburg 37² befindliche Comment., der Sam. ben Meïr gehört (nach

als „klar, bestimmt, einfach, entschieden, sinnig und bündig in seinem ganzen Wesen.“ „Ja,“ so fährt er fort, „in dem Commentare zum Hohenliede lernen wir in ihm einen Mann kennen, der die Galanterie eines Troubadour und das Zartgefühl eines Minnesängers mit der tiefen national-jüdischen Empfindung eines glaubensbegeisterten Juden verbindet.“

Samuel, dessen Commentar eine kleine Einleitung (פתח דבר),[1]) in welcher die Tendenz der Erklärung angegeben ist, vorangeht, deutet das Hohelied — den Wechselgesang zwischen Israel und Gott — im national-allegorischen Sinne und sieht in ihm Hinweise auf künftige Leiden des israelitischen Volkes. Er, der die Hirtenlieder seiner poetischen Landsleute und die Sitte, eine Haarlocke der Geliebten aufzubewahren, zur Erklärung heranzieht, der über körperliche Schönheit wie ein feinsinniger Künstler urtheilt und den Lenz wie ein begeisterter Dichter schildert, weiß in gewandter Sprache dem einfachen Sinne des Gedichtes, den er durch präcise Worterklärung zu fördern bemüht ist, gerecht zu werden. Neben der überkommenen Allegorie, die in den Vordergrund der Erklärung tritt, kommt die Erotik des Liedes voll und ganz zu ihrem Rechte. — Der Text des Hohenliedes ist in bestimmte Versgruppen getheilt, welche zuerst in ihrem ursprünglichen, dann im allegorischen Sinne ausgelegt werden.[2]) Der Commentar des Großvaters ist stark benutzt, das Machberet Menachem's (s. o.) befragt (2, 5, 2, 13, 4, 1), auf Tautologien oder den Parallelismus

---

Steinschneider, Katalog der hebr. HS. der Stadtbibliothek zu Hamburg S. 8), unter Anonym. angegeben ist. — Einige Verbesserungen zur Jellinek'schen Ausgabe giebt Geiger, Parschandata, hebr. Abtheil. 34, Note; mehrere könnte auch ich aufführen, halte aber damit zurück, weil Hr. Dr. Berliner eine Anzahl von Correcturen nach einer andern Handschrift — welche ihm Herr Soave in Venedig überlassen hat — dieser Arbeit anzureihen mir versprochen hat.

1) Im Cod. Hamburg fehlt die Ueberschrift (Steinschneider a. a. O.).

2) Jellinek a. a. O. XI.

membrorum (?) mit כופל מלתו, כפל מלה (2, 1, 2, 13, 4, 7, 4, 12, 5, 5, 6, 11) hingewiesen, die Feinheit des Ausdrucks צחות המלה hervorgehoben (S. 46) und der Einwurf, daß Salomo nicht der Verfasser sei, widerlegt worden (S. 46). Auch entgeht Samuel bei 2, 2 die Schönheit und Präcision des Bildes nicht, in welchem — die Geliebte einer Rose, der Geliebte einem Apfelbaum verglichen — die Ausdrücke sich decken, da ein Femininum dem Femininum, ein Masculinum dem Masculinum entspricht. — Zu Cap. 1, 1 findet sich eine ähnliche Interpretation wie diejenige nach ואומר אני bei Raschi, Einleitung.

Im Uebrigen seien von den Erklärungen hervorgehoben:

1, 1 מיין = מכל משקה מתוקה קרוי יין (cf. Raschi).

1, 14 En-gedi = Chazazon Tamar, nach dem Targum.

2, 14 בתר Eigenname eines Berges.[1])

4, 1 Die meisten Ziegen Palästina's haben schwarzes Haar, die Ziegen Gileads sind von besonderer Schönheit und langhaarig.

4, 2 „Gezählte" Schafe; gezählt wegen ihres besondern Werthes.

4, 4 תלפיות wie Raschi; dann שיני המגדל, Zinnen, Verzierung der Thürme.

4, 14 ראשי בשמים = שרשי ב'.

5, 14 תרשיש Krystall.

6, 4 אימה כנדגלות altfranzösisch: אשפוטבל"א, im zwölften Jahrhundert geschrieben: espowentable (in einem Lob-Psalm), espoentable *(Roman de la Rose)*; קונפייטיא"ש lies: קונפייניא"ש cumpaignie *(Chant de Roland*, elftes Jahrhundert) und im zwölften Jahrhundert compaignie.

7, 9 לדודי = לידידותי meinen Lieblichkeiten.[2])

---

1) So die Vulgata.

2) Meiner Liebe (Velthusen, Meier); für m. Liebe fließend (Grätz).

7, 12 השדה = altfranzösisch קנפני"א campagna, auf's Land.[1]) Für die Erklärungen aus dem Arabischen gilt das unter §. 8 Gesagte.

§. 10. Joseph Kara. — Schemaja aus Soissons.

Wir wissen bestimmt, daß Joseph Kara[2]) (Anfang des zwölften Jahrhunderts) vier der Megillot commentirte, resp. Noten zu schon vorhandenen Commentaren gab. Die Erklärungen zu Ruth und Esther sind häufig in alten ungedruckten Commentaren citirt, die Klagelieder — 1487 zu Neapel gedruckt — befinden sich handschriftlich in München (Cod. 52) und Parma (Cod. 456[5]); daselbst liegt auch der Commentar zu Kohelet (Cod. 456[4]), Mscr. Luzzatto u. anonym, Florent. HS.[3]) Es ist deshalb auch wahrscheinlich, daß Kara ebenfalls das Hohelied commentirte, oder, wie er mit Raschi's Commentaren verfuhr, Glossen zur Erklärung Anderer schrieb. Der erwähnte Codex Parma 456 soll nach de Rossi (Variae lectiones) alle Megillot enthalten, während der Katalog nur Kohelet und Klagelieder anführt.

Die Ansicht Joseph's über das Hohelied — nach dem ihm wahrscheinlich angehörenden letztern Theile der Einleitung zum Commentare Raschi's (s. o.) zu urtheilen — wäre etwa folgende: Salomo sah durch göttliche Inspiration die Zukunft Israels, hörte dessen Klagen im Exil, vernahm den Wunsch, zu Gott, der im Bilde des ersten Ehemanns personificirt ist, zurückzukehren und entlehnte diesem Stoffe die Grundlage zu Schir ha-Schirim.

---

1) „השדה ist Localis ohne äußere Bezeichnung wie rus (auf das Land)". Delitzsch a. a. O. S. 120.

2) Steinschneider Catal. Bodl. 1478; Grätz, Gesch. VI. 2. A. 159, und über die Schriftexegese Kara's: Berliner, Pletath Soferim, 16; Geiger, Parschand. 20, hebr. Abth. 25; Levy, Exegese 14.

3) Zunz, Zur Gesch. 68, 69.

Codex München Nr. 5[1]) (II, 125—141) bietet uns einen fast vollständigen Commentar zum Hohenliede[2]) von Schemaja aus Soissons.[3]) Dieser Autor, „der Allegorie und grammatische Worterklärung verbindet",[4]) bei der allegorischen Deutung des Stiftszeltes in Teruma (Cod. M. 5, I. 66)[5]) auf die sinnbildliche Auslegung des Hohenliedes hinzielt,[6]) der 4. B. M. 13, 22 (a. a. O. I. 20) die Abwechselung der Rede in der Einzahl mit der in der Mehrzahl durch HL. 1, 4 belegt,[7]) geht, wie aus dem von Steinschneider mitgetheilten Anfange des oben erwähnten Commentars: .... ישקני מנשיקות פיהו . אלו ישראל בגלות zur Genüge erwiesen ist,[8]) den Weg der sinnbildlichen nationalen Auslegung, der bereits von seinen Vorgängern breit getreten worden war.

§. 11. Menachem ben Salomo (?). — Die Erklärung eines Anonymus.[9])

Menachem ben Salomo,[10]) dessen Vaterland unsicher ist,[11]) der aber vermuthlich aus Italien oder Frankreich stammte und

1) Siehe über denselben Hebr. Bibliogr. 1874, 126.

2) ebenda. S. 129.

3) Steinschneider Catal. Bodl. 2516; Zunz, Zur Gesch. 76.

4) Steinschneider Hebr. Bibliogr. 1874, 129.

5) Mitgetheilt von Berliner in Frankels Monatsschrift f. G. u. W. XIII, 224, 259 ff.

6) Die Stelle lautet nach Berliner a. a. O.: ועמודי החצר כללם ששים כנגד ששים גבורים ככתוב בספר שה"ש. . . .

7) Geiger, Parschandata 20, Note.

8) Hebr. Bibliogr. 1874, 129.

9) Von Hübsch aus einem Codex der Prager Univ.-Bibl. edirt u. d. Titel: Die fünf Megillot nebst dem syr. Thargum gen. Peschito ...... mit einem Comment. zum Texte, aus einem handschr. Pentat.-Codex ..... Prag 1866.

10) Steinschneider Catal. Bodl. 1737, wo, nach brieflicher Mittheilung Steinschneider's, die Jahreszahl 1130 Druckfehler und in 1139 zu verbessern ist.

11) Zunz, Zur Gesch. 108.

um 1139—1143 nachzuweisen ist, schrieb neben seinem pentateuchischen Commentar Szechel tob und dem linguistischen Werke Eben bochan, „dem ersten Versuche einer Art von Grammatik in hebräischer Sprache",[1]) wahrscheinlich auch eine Erklärung zu den Megillot, von welcher Steinschneider Fragmente in einzelnen Blättern eines Berliner Codex (Catal. d. Berl. Handschr. 707) entdeckt zu haben glaubt.[2]) Von diesen Fragmenten, in denen auf Szechel tob verwiesen und Tobia (ben Elieser) citirt wird, interessirt uns hier der einzige, mir in Abschrift vorliegende Ueberrest des Hohenlied-Commentars, die Verse 1 (zweite Hälfte) bis 11 incl. des 4. Kap. umfassend. Läßt sich aus dem Stile des Bruchstücks eine Gleichheit mit der Schreibweise des Verfassers des Eben bochan auch nicht verkennen — es genügt, auf das צחצח zu verweisen — und dadurch den von Steinschneider geltend gemachten Argumenten für die Autorschaft Menachem's noch ein neues hinzufügen, so muß doch andererseits hiergegen wohl erwogen werden, ob ein Autor Namens Menachem einen Namensvetter ohne jede nähere Bestimmung citiren würde, wie dieses zu HL. 4, 4 — wo 'וכן אמ' מס zu lesen ist וכן אמר מנחם (Menachem ben Saruk, aus dessen Machberet ein längeres Citat folgt) — geschieht. Wie mit den grammatischen Arbeiten Menachem ben Saruk's war auch der Verfasser mit den exegetischen Raschi's, dessen Hohelied-Commentar er benutzt zu haben scheint, bekannt und verwendete wie dieser für seine Worterklärung, bei welcher der Anfang jedes Verses mit 'פס (פסוק) bezeichnet ist, das Sprachgut des Talmud und des Targum. Seine grammatische Erklärung ist eine gesunde, er weiß (4, 2), daß עיקר מלת קצובות ist לשון קציצה,[3]) daß das Taw am Anfange des Wortes תלפיות,

1) Hebr. Bibliogr. 1877, S. 38.

2) Hebr. Bibliogr. 1877, S. 41.

3) Vgl. Gesenius, Handwörterbuch s. v.; also zu übersetzen „geschorene Schafe". (Delitzsch, Zöckler.)

das von אילוף zu erklären er sich gedrungen fühlt, לצחצח המלה כמו תפארת. Der Worterklärung folgt stets die allegorische Deutung (מליצה, מליצתו) — einmal (4, 4) mit dem P'schat identificirt[1]) — der, wenn sie außer bekannten Midraschim Eigenes bringt, die Bemerkung מִשֶּׁלִּי (d. i. eigene Erklärung) hinzugefügt ist. Einzelnes übergehe ich, da das Fragment im Anhange abgedruckt wird und gebe nur noch die Erklärung aus dem Eben bochan unter עיט[2]) zu HL. 1, 7: כמטלטלת וכנגערת בעטיה.[3])

Einem Sprößlinge der nordfranzösischen Exegetenschule, der vermuthlich am Ende des zwölften Jahrhunderts Frankreich, wo die Juden von Druck und anhaltender Verfolgung heimgesucht wurden, verließ und endlich in Böhmen, zu Eger, gastliche Aufnahme fand,[4]) gehört der von Hübsch nach einer Handschrift der Prager Universitätsbibliothek mitgetheilte Commentar,[5]) — der erste, in welchem die allegorische Deutung gänzlich bei Seite gelassen und das Gedicht als ein profan-erotisches Carmen[6])

---

1) ומליצתו . מופלא שבסנהדרין הוא מתנשא לאילוף כל ישראל וזה עיקר הפשט.

2) Fehlerhaft abgedruckt von Dukes, Literaturbl. d. Orients 1847, S. 516.

3) Citirt mit י"א von Ibn Esra II. Rec.

4) Hübsch, a. a. O. XIII; vgl. auch Berliner, Pletath Soferim, 20 ff.; Geiger, Ztschr. VI, 208. Daß der Autor in Frankreich war, geht wohl auch hervor aus Comment. HL. zu 3, 5: וכאשר פתרונו בערי צרפת.

5) Ueber die Handschrift s. Hübsch, a. a. O. XII.

6) Unser Autor stand mit seiner Ansicht, das HL. als erotisches Gedicht zu betrachten, nicht allein. So meldet Joseph ibn Aknin, HL.-Comment.: „Der Arzt Abu Ibrahim ben Muril erzählt uns im Namen des Arztes Abu al-Hassan ben Kamnil (nach Steinschn. Mittheil., vielleicht Kanzil), der ihm Folgendes erzählte: Ich kam eines Tages zu einem der Emire der Moravidenkönige und fand bei ihm einen jüdischen Arzt, dessen Namen mir entfallen, welcher ihm das Hohelied dem buchstäblichen Sinne nach als ein gewöhnliches Liebeslied (Ghazel) vorlegte; ich redete ihn hart in Gegenwart des Königs an, beleidigte ihn fast und sagte zum Könige: Dieser Mann ist dumm und unwissend, versteht durchaus nichts von unserm Kanon und begreift überhaupt

welches das Liebesverhältniß Salomo's zu einer besonders geliebten, bevorzugten Gattin besinge, aufgefaßt und erklärt ist. Geiger hat bei der Recension des in Rede stehenden Commentars[1]) betont, daß der gesunde, nüchterne Sinn des unbekannten Erklärers, der die Sätze in ihrer Einfachheit auffasse, nicht ausreiche, Bücher wie das Hohelied zu interpretiren und dabei jedenfalls das Abbrechen der Inhaltserklärung (bei 1, 17), auf welche der Verfasser nur sporadisch zurückkommt, im Auge gehabt. Anklänge an und Entlehnungen aus Commentarien Früherer,[2]) wie Raschi's, Raschbam's, mit dem sogar eine Uebereinstimmung in der Ausdrucksweise nachzuweisen ist,[3]) Ibn Esra's und vielleicht auch Menachem ben Salomo's[4]) lassen sich in reicher Zahl zusammenstellen: einmal ist auf ein synagogales Gedicht[5]) Bezug

---

nicht die Absicht Salomo's in diesem Buche (Neubaner, Joseph ben Aqnin, Frankel-Grätz Monatsschrift 1870, 446; danach mitgetheilt von Grätz, Schir ha-Schirim 120, Note). Ferner findet sich eine erotische Auffassung in dem anonym. Comment., der bei Kobak, Jeschurun hebr. Abthl. 88 ff. gegeben ist; und auch Joseph Kimchi (s. d.) eifert in seinem Comment. mit scharfen Ausdrücken gegen einen Anonymus, dem das HL. ein erotisches Lied zu sein scheine והמפרש שאמר שלא עשה המלך שלמה השיר הזה אלא בימי בחורותיו על דרך האהבים וכשיר העגבים העשוים לשעשועים להשתעשע בהם המשוגעים לא תאבה לו . . . וחס ושלום להביא ספר העגבים ושיר אהבים בכתבי הקדש. Ob Ibn Esra der Erklärung als Liebeslied vorwiegend zugethan (wie Grätz Schir ha-Schirim 119 zu beweisen versucht), werde ich §. 13 untersuchen.

1) Geiger, a. a. O.

2) Man vgl. den Comment. mit Raschi zu 1, 3. 5. 17, 2, 5. 9. 17, 4, 1. 3, 5, 1. 6. 10. 14, 6, 5 (wörtlich); mit Raschbam 1, 2, 2, 9. 17, 4, 1, 5, 1, Jellinek S. 53, 5, 6. 10. 13; Ibn Esra 1, 2, 1, 6, 2, 5 (nach Raschi) u. ebenda zu כונגוני I. u. II. Recens., 2, 17 zu 4, 12 des Anonym. 5, 1. 5, (ed. Mathews I. Rec.), 6, 4 in Recens. I. u. II.

3) Siehe das כפל מלה, מלה כפולה 2, 11. 14, 3, 11, 4, 12; das die Wechselreden einleitende היא משיבתו, משבחה u. dgl.

4) Vgl. dessen Erklärung zu 4, 6 mit der des Prager Anonym. zu 2, 17.

5) Zu 1, 17.

genommen und stellenweise sind Vocalisation und Accente[1]) berücksichtigt.

Inhalt des Commentars im Auszuge: Die Ueberschrift ist nicht von Salomo, sondern Zusatz des סופר und soll andeuten, daß Salomo der Held des Liedes (שר השירה) ist. Von Salomo's 1005 Liedern wurde dieses allein niedergeschrieben, weil es erstens der Welt lieb und theuer war und zweitens als ein Gesang auf Israels Knechtschaft und Erlösung betrachtet wurde.

פי' לפי פשוטו 1, 2—16 incl.: Salomo hatte eine seiner Frauen lieber als alle anderen und fand bei ihr starke Gegenliebe. Dies Verhältniß und das im Hohelied erzählte Factum besingt der König. Seine Frau hat nur eine Bitte: „Möchte der König, mein Gemahl (בעלי), dessen Liebkosungen wegen des genossenen Weines so glühend, mich küssen mit seines Mundes-Kuß שהיא נשיקה נכונה." Der König, der überallhin seine Frauen, zuweilen eine, zuweilen zwei oder drei, mitnahm, wird von der Sulamith, der Vollkommenen, Fehlerlosen (cf. 7, 1) so innig geliebt, daß sie ihm stets gern nachfolgen möchte; denn immer, wenn der König sie mit ihren Genossen zur heitern Unterhaltung in seine Gemächer gebracht, ist die Freude und der Jubel groß gewesen. Sie spricht (1, 3): „Töchter Jerusalems, Genossinnen, Frauen Salomo's: Obgleich ich schwarz bin wie die Zelte der Ismaeliten, verstehe ich doch mich zu schmücken wie die schönen Teppiche Salomo's. Ich bin nicht von Geburt schwarz. Hört, was sich mir ereignete! Als einst der König auf der Reise war, besuchte ich meine Heimath. Hier sprachen meine Brüder: Du kannst nicht im Vaterhause in Fülle und Genuß leben, wie im Königspalaste! und zwangen mich, die ich früher nicht einmal meines Gatten Weinberg zu bewachen brauchte,

1) 5, 2 (פתרונו טעמו ונקודו מוכיח).

einen Weinberg zu hüten. . . . ." Zu Salomo, dem wie anderen Königen die Frauen einige Tage nach dem Auszuge in's Feld folgten, spricht sie: „Sage mir, wo Du lagerst mit Deinen Heeren, daß ich geraden Wegs zu Dir und nicht auf falscher Fährte zu den Heeren anderer Fürsten, Deiner Genossen, mich verirre." Darauf Salomo: „Weißt Du nicht, Schönste, wo ich lagere, dann folge den Fußstapfen meiner Truppen. . . . . Du bist ja schnell, wie das Gespann, welches mir Pharao geschickt hat. Wie schön Du bist, wie Dich der taubenähnliche Schmuck kleidet, ... ja wir lassen (plur. majest.) Dir goldene Tauben machen mit silbernen Pünktchen." (Nun folgt eine Wechselrede des Lobes. Daß Sulamith dem König in's Feld gefolgt, davon erfahren wir nichts — wie vortrefflich hätte sich dann 1, 17 das grünende Lager in freier Natur, die Cedern als Balken, das Cypressengetäfel zur Scenirung verwenden lassen! — Das 1, 16 erscheinende הכל מתוקן לכבודו וכו' weist auf die Rückkehr und 1, 17 verlegt die Scene schon wieder in den Palast, wofür das Verharren in obigem Bilde vorzuziehen war.)

1, 3 Deine Salben sind kostbar dem Geruche,[1]) wie ausgegossen (Duft-) Oel ist Dein Name.

1, 15 Deine Augen sind so frisch und gesund wie Taubenaugen.

2, 1 שרון = Thal; n. A. Nom. prop.; n. A. sumpfige Gegend (מקום קבוץ מים וטיט).

2, 2 Salomo: Du bist wie die von Dornen umgebene Lilie, die, weil sie vereinzelt vorkommt und schwierig zu pflücken ist, geschätzt wird, und nicht wie die des Thales, leicht zu erlangen und wenig geschätzt, da man, schon im Begriff sie zu pflücken, sich noch zu anderen, neben ihr stehenden wenden kann.

---

1) Rosenmüller, Ewald, Delitzsch; Grätz: an Geruch.

2, 7 Sie schwört bei den lieblichen Gazellen, weil die Frauen Jerusalems sich kleine Gazellen zum Spiele hielten.[1])

2, 9 משגיח und מציץ mit מן verbunden = von außen durch's Fenster sehen; נשקף mit בעד = von innen nach außen sehen; חרכים = Fenstergitter (הוא סורג של חלון Ohol. VIII, 4, Chullin 125 b).

2, 13 בוסר heißt beim Weinstock סמדר, bei der Feige פגים.

2, 17 הרי בתר im Namen seines Lehrers = הרי בושם,[2]) was 8, 14 beweisen soll.

3, 6 תימרות nach dem talmud. (Joma 28 b) מתמר ועולה כמקל.

3, 10 רפידתו = רציפתו.

4, 3 רקה wie Raschi; nach anderen Erklärungen = Stirn.

4, 16 הפיחי = הפריחי „mache blühen".

6, 12 Aminadab ist der Eigenname eines Wagenfabrikanten (שם אומן שהיה עושה מרכבות).

7, 5 Deine Augen — (sehend) die Teiche zu Cheschbon vom (dann hätte für על jedoch מעל stehen müssen) Thore Bath-rabbim aus (d. h. gesunde, kräftige Augen).

7, 6 Alle Reize und Schönheiten der Geliebten haben den König, welcher sich im Garten befindet, gefangen, in seinem Lauf, Weg aufgehalten (רהט = רוץ).

7, 8 Groß und schlank ist deine Gestalt wie die Palme, und dabei sind deine Brüste nicht wie Palmenzweige, was unschön wäre, sondern klein und gleichmäßig wie Trauben.

7, 10 Der starke Wein wirkt noch im Schlafe nach.

§. 12. Jalkut Schimoni.[3])

Eine Zusammenstellung der wichtigeren älteren und jüngeren Haggadot giebt für sämmtliche Bücher der Bibel — und somit

1) So Joh. Dav. Michaelis.

2) Peschito, Theodoretus; von Neueren Weißbach, Grätz 146.

3) Zunz, G. V. 295.

auch für's Hohelied — das Midraschcompendium Jalkut (ילקוט = Hirtentasche [1. Sam. 17, 40]), nach seinem Verfasser Simon ha-Darschan (vermuthlich Simon Kara)[1]) auch Jalkut Schimoni genannt. Die bekannte, bereits oben besprochene allegorische Erklärung zum Hohenliede entnimmt der Jalkut (II. Theil, §§. 980 bis 993) — mit Uebergehung des Targum Canticum[2]) — den Werken: Mechilta, Sifre, dem Talmud babli und Talmud jeruschalmi, Pesikta des R. Kahana, Pesikta rabbati, Tanchuma jelamdenu, Midrasch Schocher tob, Agadat Schemuel, Wa-jikra- und Bereschit-Rabba und dem, jedoch nicht ausdrücklich citirten, Midrasch-Canticum, welch letzterem das Meiste von dem zuzuweisen ist, was neben מדרש vermerkt steht. Auszüge aus diesen Midraschim werden nach der Reihenfolge der Verse der Bibel, deren Bücher nach der talmudischen Ordnung folgen, ohne innern Zusammenhang aneinander gereiht.

---

1) Rapoport in Kerem chemed VII, 4 ff., wogegen sich Geiger, Nite naamanim, 10, wandte. Ist Simon Kara der Verfasser, so ist es wahrscheinlich, daß Raschi Erklärungen aus dem Jalkut nahm; ich verweise beispielsweise für das Hohelied auf 1, 6, [Raschi: אל תראוני . אל תסתכלו בי לבזיון (cf. 1. Sam. 6, 19); Jalkut: אל תבזוני (und dasselbe Citat)], 1, 7 [Raschi: כמגדל וכו' ראיתי במדרש . זה בית יער :[כאבל ;Jalkut: עוטיה . כאבלה], 7, 5 [Raschi: הלבנון (1. Kön. 7, 1. 10. 17) und ebenso Jalkut]. Raschi's Erklärung zu 1, 2 hat Aehnlichkeit mit Jalkut II, §. 981 פיהו . ולא נשיקה ביד. Dies letztere ist nicht die Quelle der Auffassung Ibn Esra's (Kämpf, HL. S. 33), welcher den Jalkut nicht benutzte und wahrscheinlich diese Ansicht, wie andere — den Nachweis führe ich unter Ibn Esra — aus Raschi hatte. Uebrigens hat schon Tobia ben Eliefer mit seinem דרך מלכי מזרח ומלכי דרום להיות נושקים על היד · · (Hohelied-Commentar z. St. nach Cod. de Rossi 206) auf den Gebrauch des Handkusses hingedeutet.

2) Zunz, a. a. O. 298. Zur Benutzung des Targum hatte der Verfasser des Jalkut Gelegenheit bei seinem גופי לשון יוני הוא (§. 988). Die in vorangehender Note gegebene Erklärung zu 1, 6 ist also nicht aus dem Targum, sondern wahrscheinlich aus zeitgenössischen Commentaren geflossen.

Für die Erklärung scheint mir die durch die Accente gebotene Trennung (§. 981) des משכני von אחריך נרוצה (1, 4), die Lesart שלוחיך für שלחיך (§. 988), was den „Präsenten" des Midrasch (Kämpf, HL. 106) nahe kommen würde, die Deutung des יושבות על מלאת mit כאדם שהוא יושב על הברכה וממלא ומשקה (§. 991) und die dem Midrasch Schocher tob entlehnte Schilderung des חולת אהבה אני (§. 988) bemerkenswerth.

Viertes Kapitel.

Erklärungen aus der spanischen Schule.

---

§. 13. Abraham ibn Esra.[1])

Umfassende sprachwissenschaftliche Vorarbeiten, Bekanntschaft mit der jüdischen und arabischen Literatur, seltenes Sprachgefühl und feine Beobachtungsgabe erhellten Ibn Esra's Blick, so daß er in dem biblischen Worte den darin verkörperten Gedanken erfassen konnte. Deshalb gewahren wir auch in allen seinen Arbeiten die Kraft eines genialen Meisters. Ibn Esra — er starb im Alter von 75 Jahren um 1167 — bietet in seiner Exegese alle Resultate seiner Zeit, seine Sacherklärung ist vernünftig und hält sich fern von erkünstelten Interpretationen. Trotzdem darf man aber Grätz' Ansicht hinsichtlich der Ibn Esraischen Hohelied-Erklärung nicht beistimmen. Grätz sagt:[2]) „Dieser (Ibn

---

1) Vgl. Friedländer, Essays on the writings of Abraham Ibn Esra 4. B. der Publications in the society of hebrew literature in London. — Das Bibliographische siehe Hebr. Bibliogr. 1869, 111 Nr. 4 und am Schlusse dieser Arbeit; über die Auslegung des HL. vgl. Uhlemann, De varia Cant. Cant. interpr. etc.

2) Grätz, Schir ha-Schirim 119.

Esra) hatte das volle Bewußtsein, daß das Hohelied in seinem einfachen Wortsinne eine Liebesgeschichte enthalte; aber er war nicht unabhängig und nicht muthig genug, dieser Erkenntniß Folge zu geben und daher hat er bei der Auslegung dieses Buches wie anderer Bücher der heiligen Schrift, namentlich des Pentateuchs, allerlei Blendwerk angewendet, um nicht als Rationalist verketzert zu werden. Das Hohelied erklärte er in seinem einfachen Sinne als Liebeslied, und deutete es zugleich im allegorischen Sinne auf die Synagoge. Ernst war es ihm aber lediglich mit der ersten Erklärung (. . הפעם השנית . . . .). In dieser Auslegung faßte er das Hohelied als Lied der Liebe zwischen einem jungen Mädchen und einem Hirten auf. Da Ibn Esra einen feinen exegetischen Takt besaß, so enthält seine „zweite" Erklärung viel Richtiges, das, wenn es von den Späteren benutzt worden wäre, zur sinngemäßen Auslegung des Hohenliedes hätte führen können. Freilich hat er selbst Schuld daran, daß seine nüchterne Commentirung übersehen wurde; er hat Verstecken gespielt." — Für diese Ansicht dürften Beweise schwer zu erbringen sein. — Ein Einblick in beide Recensionen (die von Mathews edirte kannte Grätz bei Abfassung seines Schir ha-Schirim noch nicht) giebt die Gewißheit, daß Ibn Esra die allegorische Deutung, der er wiederholentlich die Berechtigung abgesprochen hat,[1]) nicht zum Blendwerke verwendete, sondern sie, nach seiner Ansicht

1) Vgl. seine Einl. z. Pent., Absatz 3 und 4, wo er gegen midraschische Erklärungen sich wendet; Klagel.-Comment. z. Anf. — Cod. orient. Berol. 244 Oct. f. 139 b in dem ihm beigelegten ס' שער השמים, heißt es: וארדף אחרי פשט הכתובים בכל מאדי כאשר השיג ידי . . . . . ., müsse er jedoch unumgänglich, so heißt l. c. einen Vers על דרך המשל erklären, so wolle er sich des Zweckes halber dazu verstehen. — Anscheinend beide Richtungen läßt er gelten Sefat Jeter § 82; die Ueberschrift des 22. Ps. sei nach seiner Ansicht der Anfang eines Gedichtes כשה"ש על דרך משל או בדברי חשק. Vgl. unsern Autor zu Jes. 5, 1, welche Stelle für Grätz jedoch nichts beweist.

vielleicht als allein berechtigt, besonders hervorhebt, wie dies vor 400 Jahren schon Joseph Chajun richtig herausgefühlt hat.[1]) Ibn Esra sagt wiederholt und ausdrücklich (in der Einleitung zur zweiten Recension und bei Mathews 9), daß das Hohelied kein Liebeslied (דברי חשק), sondern ע"ד משל auf das Verhältniß Gottes zu Israel zu beziehen sei.[2]) Wo er sich so offen ausspricht und seine Meinung nicht hinter dem Berge hält, spielt er sicherlich kein Verstecken. Was er משל nennt, das bezeichnen wir heutzutage als die „Fabel“, das Sujet einer Dichtung und sein הנמשל בו, die Allegorie, ist die Tendenz derselben. Und hiermit wurde er den Ansprüchen seiner Zeitgenossen gerecht, die das Hohelied ohne symbolische Deutung nicht erklärt wissen wollten.[3])

Von der Hohelied-Erklärung liegen uns zwei Recensionen vor,[4]) von denen die von Mathews edirte — darf man sie auch nicht als den ersten Entwurf der Arbeit betrachten — vermuth-

---

1) Mscr. HL.-Comment. im British Museum, Vorr. fol. 2: ולכן החכם אבן עזרא עם היותו מתעסק בחכמות החצוניות וכתב על עצמו שלא ישא פנים לתורה שבח מאד הנמשל הזה בפי' המגילה הזאת (nämlich in der Einl. z. Pentat.) . . . . .

2) Ibn Esra weicht nicht von der alten bekannten Auffassung bezüglich der Aufnahme des Hoheliedes in den Kanon (siehe darüber Introd. zur zweiten Recension) und der Ansicht, Salomo sei zur Abfassung inspirirt worden (vgl. erste Recension ed. Mathews S. 9). Siehe Friedländer, Essays 58, Note 1 und 180 ff.

3) Jehuda ha-Levi (geboren um 1085 in Castilien, gestorben um 1140 in Palästina) giebt in seinem religionsphilosophischen Werke Cusari (Abschn. II, §. 24) einen Beweis dieser Deutung; es ist seine Erklärung zu HL. 5, 2: Vielleicht beziehen sich hierauf die Reden Salomo's: „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“ — er bezeichnet die Verbannung mit Schlaf und das wache Herz mit der unter ihnen fortdauernden Prophetie. „Horch, mein Geliebter klopft“ — Gott ruft ihn zur Rückkehr. „Mein Haupt ist voll Thau“ — der Gottesgeist, der aus dem Schatten des Tempels heraustritt rc. (Vgl. Cassel, Cusari a. a. O.)

4) Siehe Bibliographie am Schluß der Arbeit.

lich um 1140 in Italien[1]) verfaßt und somit die frühere,[2]) die in den rabbinischen Bibeln gedruckte die von Ibn Esra später in Frankreich geschriebene ist. Beide Recensionen stimmen bis auf die Vorreden im wesentlichsten überein.

Die Ibn Esra'sche Einleitung bei Mathews besteht nebst fünf Strophen, welche den Dank gegen Gott und eine Widmung an einen gewissen Benjamin (בנימין צעיר)[3]) enthalten, noch aus folgenden Reimen, die ich aus Cod. 291² Q. Berol., worin sie etwas genauer als die M.'schen, hier mittheile.

נאם אברהם הספרדי	אפרש זה הספר בכל מאדי
על פי אשר תשיג ידי	אם יהיה אלהים עמדי ·
ולהיות בדרכיו תמים	אבארנו שלשה פעמים ·
בפעם ראשונה[4])	אגלה כל מלה צפונה ·
ובשנית אודיע משפטו	על דרך פשוטו ·
ובשלישית יהיה מפורש	על דרך המדרש :

Hiermit vergleiche man die, mehrere Wiederholungen und

1) Dem einen italienischen Worte zu 2, 2 (ed. Mathews) giglio habe ich noch einen Genossen zuzuführen, nämlich 1, 14 (ebenda) ובל' כאנפורא (nicht „the Spanish *canfora*“ sondern) ital. canfora, während 5, 1 (ebenda) קנה סוקר (ital. canna zuccherina) hebräisch ist. Sollte jedoch das בלע״ז — dieses Charakteristicum der hebr. Commentare aus der französischen Schule (vgl. Dukes, Literaturbl. d. Orients VIII, 652, Note 19 und auch Zunz, Ztschr. 327) — das bei J. E. nur noch zweimal (2. B. Mose 12, 22 16, 3) und zwar mit italienischen Wörtern: 1. origano (Dosten, Wohlgemuth) und 2. manna vorkommt, späterer Zusatz eines Abschreibers sein, so blieben für die Abfassung in Italien noch die Widmung an Benjamin, die äußere Uebereinstimmung mit den übrigen in Italien verfaßten Megillot u. A. entscheidend.

2) Siehe Mathews, Ibn Esra's Commentary on the Canticles, London 1874, Preface (recens. Hebr. Bibliogr. XIV, 26, Brüll, Jahrb. II, 202); Friedländer, a. a. O. 181 ff.

3) Benj. b. Joab (nach Mathews l. c. Preface VII). Zair ist, nach Berliner, Pletath Soferim, d. A. 12, ein der Psalmstelle 68, 28 nachgebildeter Ausdruck der Bescheidenheit. Ob in diesem Sinne in obiger Widmung gebraucht, ist zweifelhaft.

4) So ist bei Mathews zu lesen und zu trennen.

Incorrectheiten aufweisende Einleitung in den rabbinischen Bibeln. Man lese die Anfangssätze, die nur zum Theil und in anderer Fassung bei Mathews (S. 9) vor der zweiten Erklärungsart sich finden, bis zum Worte הידים und man wird nicht zweifeln, daß der gereimte Schluß von להיותו an später aus der ersten Recension an diese Stelle gebracht wurde.[1]) Nach längerer Auseinandersetzung folgt, auffallend genug, erst unter פ' א' der Anfang obiger Einleitung . . . נאם, mit dem Zusatze המח' . . . בר מאיר . . . und ein Anklang an die zweite Strophe desselben zu Ende von פ' ג'. Neu in der Introduction ist Ibn Esra's Behauptung, daß die אנשי המחקר,[2]) hier wohl Forscher überhaupt, das Buch auf die Verbindung der נשמה עליונה[3]) mit dem Körper und Andere — aber alle ohne Erfolg — על המתכונות[4]) gedeutet hätten. Wir kennen aus der Zeit vor Ibn Esra nur einen Commentar und obendrein einen zweifelhaften, den Saadja zugeschriebenen (s. §. 5), in welchem ein philosophischer Anklang sich findet, und wissen, daß Joseph ibn Aknin (s. d.) sich als den Ersten rühmt, der das Hohelied philosophisch erläutert — haben wir da nicht allen Grund, in diesem Passus der Vorrede ein

---

1) Die Absicht, seinen Commentar zu überarbeiten und zu erweitern, giebt J. E. zu erkennen im Schlußgedicht zum HL.-Comment. erster Rec. in Cod. Opp., 281 Q., ואולם חודש למבאר רצון אוה לחדש פנים שניים להוסיף על באור הראשון וחולק גם כן לשלשה פנים.

2) Ueber אנשי, בעלי und חכמי המחקר s. Steinschneider, Jüd. Lit. 397, Note 3; auch Kaufmann, Attributenlehre 345, Note 8.

3) Ausführlich handelt über die Seele *κατ' ἐξοχήν* Friedländer, Essays 44 ff. Vgl. Ibn Esra selbst zu 1. B. M. 28, 12, 2. B. M. 23, 20; Klagel. 3, 21, Ps. 150 zu Ende u. ö.

4) Dies erklärt Joseph Chajun a. a. O. näher durch: „das מתכונות bezieht sich auf die Verbindung der vernünftigen Seele nach ihrer Trennung vom Körper mit dem activen Intellekt.“ (ואחרים פרשוהו על המתכונות . שכיון בו על הדבקות שתדבק הנפש החכמה אחרי הפרדה מהגוף עם השכל הפועל).

späteres Einschiebsel zu vermuthen? Die ganze Vorrede zur zweiten Recension scheint eine Art Rechtfertigung des exegetischen Standpunktes Ibn Esra's, dessen bereits vorhandenen Hohelied-Commentar man schon zu seiner Zeit mißverstanden haben mag, und darin hat Grätz Recht,[1]) aber sie als Erstlingsarbeit[2]) — als solche kann viel eher die mitgetheilte gereimte Einleitung gelten — zu betrachten, ist nach oben Gesagtem unmöglich. —

Der Commentar ist in beiden Recensionen ein breitheiliger (die incorrecten Unterabtheilungen in den Drucken rühren nicht von Ibn Esra her) und zeigt schon durch die consequente Durchführung dieser Theile das Gepräge einer systematisch durchdachten Arbeit. Die vorangehende Einleitung macht mit der Methode des Verfassers bekannt: der erste Theil soll die Worterklärung umfassen, in dem zweiten Theile die einfache Auffassung gegeben und im dritten das Buch nach der Weise des Midrasch gedeutet werden.

Die Arbeiten Früherer[3]) benutzt Ibn Esra bei der ersten Erklärungsweise öfter, hellt das Verständniß der Wörter durch

---

1) Geschichte der Juden VI., 440 Note 8, §. 1.

2) Grätz (a. a. O.) auch in zweiter Aufl. wiederkehrende Behauptung: „Endlich spricht noch dafür (nämlich daß der HL.-Comment. eine Erstlingsarbeit sei), daß er (Ibn Esra) in den Commentarien zu Megillot keines seiner Werke citirt" — ist zurückzuweisen, weil zu HL. 4, 5 Ibn Esra seinen Comment. zu Daniel und zu Ruth 1, 15 den zur Thora citirt. — Ueber die Citationsformeln Ibn Esra's siehe Mathews a. a. O., Schiller-Szinessy, Catalogue Cambridge I, 222, Mathews, Miscellany 272 und Friedländer, Essays 119 ff.

3) Neben der Benutzung des talmudischen und targumischen Sprachgutes auch die Arbeiten Saadja's, Menachem ben Saruk's, Abulwalid's und Raschi's, von denen jedoch nur der erstere ausdrücklich genannt ist (zu 1, 2 II. Recension).

die Vergleichung mit dem Arabischen[1]) auf, weist einmal[2]) auf die erotischen Liebeslieder der Araber hin und weiß in den meisten Fällen das Richtige zu treffen.

Der Inhalt der zweiten Erklärungsweise (Kämpf übersetzt das טעם Erklärungsgang) ist in Kürze folgender:[3]) Die Scene spielt an einem einsamen Orte außerhalb der Stadt, in den Weingärten. Eine Schäferin liebt einen Schäfer, den sie dem Könige mit all seinen Reichthümern vorzieht. Sie findet Gegenliebe. Doch die im Weinberg verlebten genußreichen Tage sind bald zu Ende; die Zusammenkünfte verbietet der rauhe Winter; mit der Wiederkehr des Lenzes werden auch sie wieder ermöglicht. — Sie träumt von ihm, sie sucht ihn ohne Begleitung auf — während die Königin stets von Bewaffneten umgeben ist. Schäfer und Schäferin treffen sich wieder, preisen einander und trennen sich in der Hoffnung, wieder zusammen zu kommen. Als diese Zeit kommt, erscheint der Geliebte. Sie hat jedoch zu lange gezögert und als sie die Thür öffnet — ist er fort. In ihrem Kummer bittet sie ihre Freundinnen, ihm zu melden, wie sehr sie leide und beschreibt sehnsüchtigen Herzens seine Schönheit. Endlich finden sie sich wieder; er ist glücklich, daß sie ihm treu geblieben, lobt ihre Reize und Beide drücken den heißen Wunsch aus, nie wieder getrennt zu sein.

Der dritte Theil des Ibn Esra'schen Hohelied-Commentars macht uns mit der allegorischen von den Midraschim nur wenig

---

1) Ueber die ital. Wörter siehe oben Note 8. Seine Benutzung des Arabischen motivirt er am Schlusse seines Comment. II. Rec. 8, 11 1. Erklär. (vgl. auch Friedländer, a. a. O. 79, Note 2). Ibn Esra braucht in seinen Werken folgende Bezeichnungen für arab. Sprache (Friedländer a. a. O. 130, Note, giebt sie zum Theil schon an): ל' ערב, ל' ערבית, ל' ערבי, ל' קדר, ל' ישמעאל ל' ההגרים, ל' קדרים (Mosnajim Vorr.) und ל' הגרי (Sefat Jeter §. 34).

2) 7, 6 II. Rec. 2te Erklärungsart.

3) Nach der gelungenen Zusammenfassung bei Friedländer, Essays 180

abweichenden Auffassung des Autors bekannt. Ihm schildert das Lied der Lieder die ganze Geschichte Israels von Abraham bis zu den Zeiten des Messias: den Aufenthalt der Hebräer in Aegypten, ihre Befreiung, die Gesetzgebung am Sinai, die Eroberung Kanaans, den Tempelbau, die Vertreibung der zehn Stämme, die babylonische Gefangenschaft, die Rückkehr der Exulanten nach Palästina, die Unterdrückung der Juden durch die Syrer, die Erfolge der Makkabäer, das Exil in Rom und die künftige Wiederherstellung des jüdischen Staates.[1])

Jahrhunderte hindurch wurde Ibn Esra's Hohelied-Commentar als Grundlage anderer Erklärungen benutzt. So von Mose ibn Tibbon und Immanuel ben Salomo (s. d.), der die erste und zweite der Erklärungen fast wörtlich abschrieb;[2]) Abraham ben Isaak ha-Levi (s. d.) u. A. gaben die meisten Interpretationen nach Ibn Esra, und Joseph Chajun (s. d.) acceptirte viele derselben in seinem weitläufigen Commentare. Grammatiker und Lexikographen — ich erinnere an Bedarschi, der die erste Recension des Hohelied-Commentars vor sich hatte, und an David Kimchi — zogen mit Erfolg die Arbeiten des genialen Spaniers zu Rathe.

Erklärungen.

Die der ersten Recension entlehnten Erklärungen befinden sich zwischen Anführungszeichen; die aus der zweiten und dritten Erklärungsweise zweiter Recension sind mit II. und III. bezeichnet; alle nicht näher bestimmten gehören der ersten Erklärungsweise der zweiten Recension — der grammatisch-lexikographischen — an.

1, 2 II. Worte des Mädchens, das noch mit sich selbst,

1) S. Friedländer a. a. O.

2) Aus Immanuel ben Salomo's Erklärung beabsichtige ich eine Anzahl besserer Lesarten des Ibn Esra'schen Textes und Berichtigungen desselben im §. 20 mitzutheilen.

Vers 3 zum Hirten spricht. נשק ohne folgendes Lamed ist das Küssen auf den Mund, mit Lamed auf Hand, Schulter, Wange — je nach Landesbrauch;[1]) vgl. 1. Kön. 19, 20, 1. B. M. 29, 11.[2])

דוד — דדיך (Singl. auch 7, 10) wird sowohl substantivisch als adjektivisch gebraucht und bedeutet Liebkosungen.[3]) Saadja — „einer der Geonim"[4]) erklärt es (s. II. 7, 10. 13, 8, 2) als den Speichel unter der Zunge, nach Prov. 7, 18.[5])

1, 3 תורק = n. E. Nom. pr. eines Ortes.[6]) Fem. Form zu שמן, das sich sonst nur masc. findet.

1, 4 נזכירה (nach אזכרתה)[7]) = wir wollen riechen; משרים wie 'לם (7, 10) und 'במ (Prov. 23, 31) adverbialisch zu Wein und — da das Mem von מיין vor 'מש zu wiederholen ist — soviel wie ממשרים; besser als n. A. 'המ (nach Jes. 48, 14).

---

1) Diese Erklärung giebt auch Bedarschi, welcher die 1. Rec. benutzte, in seinem Chotam Tochnit 15 mit י״א.

2) Siehe hierzu Ibn Esra's Erkl. zu 1. B. M. 27, 26.

3) Desgl. Raschbam und ein Anonymus in Cod. Opp. 625, S. 223 (s. Mathews, Preface VII).

4) Aehnlicher Ausdrucksweise bedient sich Ibn Esra zu Koh. 10, 7 u. ö.; genau dieselbe Fassung hat er Ps. 22, 16. Daß das an letzterer Stelle gebrauchte אחד מהגאונים auf Saadja sich beziehe (Dukes, Beitr. II 80, 98), ist nicht bewiesen. Ob es im HL. der Fall ist, darüber vgl. oben §. 5.

5) Diese Stelle wird von Mose ibn Tibbon und Immanuel ben Salomo aus Ibn Esra entlehnt. S. auch Bedarschi a. a. O.

6) Von Neueren vgl. Fürst (Bibelwerk z. St.), den Delitzsch mit Recht widerlegt.

7) 3. B. M. 2, 2 erklärt Ibn Esra dieses Wort מה שהיה לו לזכרון. Die an dieser Stelle unter ורבים פרשוהו gebrachte Auslegung des אזכרתה als ריח acceptirt Ibn Esra Hos. 14, 8 nach Jefet (ben Ali, Karäer im 10. Jahrh., s. Kap. 8.) = זכר גפנם למרחק כיין לבנון.

1, 5 שחורה drückt n. E. Schönheit aus,[1]) dagegen spricht 1, 6; נאוה Niphal von אוה.

1, 6 שזף „גלתני";[2]) נחרו Niphal „von חרר".[3])

1, 7 Das Schin in שאהבה vertritt zugleich das pron. person. 2. Perf. sing. — איכה n. E. „איפה"; עטיה 1. מתערבת eine die sich einlässt mit . . ., 2. חוטפת Räuberin, 3. נגערת Angeschriene, 4. „מדלגת Fortspringende, Flüchtende", 5. „נכלמת Beschämte", 6. als das Richtigste „Verhüllte, nach Jes. 22, 17, Ps. 109, 19."

1, 8 גדיותיך „Zicklein ohne Ziegen. גדי heißt jedes Junge, welches von gesetzlich reinem Vieh geboren ist."[4])

1, 10 חרוזים Ketten von Edelsteinen. Es für ארוזים (nach Ez. 27, 24) zu nehmen, ist nicht statthaft, denn im Hebräischen wechseln nur אה"וי mit einander.[5]) „Erklärung Raschi's mit א"י (wörtl.) תאר von תורים, das Ibn Esra ohne Analogie scheint und Zaum bedeutet.

1, 12 מסבו = seine Tafelrunde (2. Kön. 23, 5) „הבנין העגול היקר".[6])

1, 13 צרור = 1. Bündel; 2. n. A. Stück[7]) (Ballen); 3. „Beu-

---

1) Koh. 11, 10 erklärt Ibn Esra das שחרות von der Schwärze des jugendlichen Haares und bringt den Beweis von dieser Stelle. Vgl. auch Donasch ben Librat (Kritik gegen Saadja ed. Schröter, 12). Vgl. den Art. „Schwarz auf Weiß" von Egers in H. B. XVII, 62.

2) Immanuel ben Salomo: ועינינו ההבטה והגלוי.

3) Hitzig; Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache 193 f.

4) Die Erkl. steht im Widerspruch mit Ibn Esra zu 2. B. M. 23, 19, woselbst sie als Ansicht R. Salomo's (Raschi's) bekämpft wird. Immanuel hat nach Ibn Esra הקטן שבצאן ובעזים יקרא גדי; vgl. Ibn Esra zu Koh. 2, 7 u. Bedarschi a. a. O. 26 b.

5) Aber nach 4. B. M. 32, 30 auch Samech mit Schin; u. a. s. Friedländer, Essays, 129.

6) Immanuel: אולי היו חצרות עגולות

7) Richtiger als Ibn Esra's Ansicht.

tel (nach Prov. 7, 20)"; מור nicht das arab. מוס"ק,[1]) was wegen des 'אריתי מ nicht möglich, „es kann auf zweierlei Art gedeutet werden."

1, 14 אשכל הכפר = n. E. Dattel (-traube, -dolde),[2]) im Arabischen „Kafûr",[3]) Mscr. Par. Gewürzart (Mathews 5, Note 4 מן lies מין); „n. E. eine Caryophylaceen-art" (Nelkenart). (מין קרנפל[4].)

1, 15 Wie Taubenaugen; dann „יונים = 'כיו wie 5. B. M. 4, 24, wo אש als 'כא zu betrachten ist."

1, 17 רהטנו = „n. d. Mischna";[5]) das ἅπ. λεγ. ברותים „nehmen alle Erklärer für 'ברוש, doch wechseln im Hebräischen nur die Buchstaben אה"וי".[6])

2, 12 חבצלת = 1. n. E.[7]) Rose; 2. eine beliebte wohlriechende dunkelfarbige Blume.[8]) שושנה (Mscr. Berlin: arabisch סוסנה[9]) n. E. eine wohlriechende weiße Blume, deren betäubender Geruch Kopfweh verursacht (Narzisse wie Mscr. Berlin טגסה, d. i. נרגסה, cf. Mathews,

---

1) Saadja's Erkl. zu Exod. 30, 28. Siehe d. St. in beiden Recensionen; Margoliot toba ed. Amsterdam 70b; Ps. 45, 9 u. Esth. 2, 12, wo auf die Meinungsverschiedenheit in Bezug des Mor hingewiesen ist.

2) Für das von Ibn Esra gebrauchte הכותבת setzte Kimchi (Sefer ha-Schoraschim s. v. כפר) הדקל und fügte als eigene Erklärung . . . . כי יש לדקל hinzu. Hiermit sind die aufgeworfenen Schwierigkeiten bei Mathews a. a. O. vollständig gelöst.

3) S. Mathews, Miscellany 264 Note.

4) S. unten unter Josef Chajun Kap. 7.

5) S. Raschi §. 10.

6) Jesod Mora, ed. Venet. 20b, vgl. auch Note 33.

7) Jona ibn Gannach, s. d.

8) Vermuthlich das Veilchen, wie Immanuel erklärt.

9) Ibn Esra weist Exod.-Comment. ed. Reggio Cap. 28 sub. ישפה auf die Verwechslung des hebr. Schin mit dem arab. Sin hin, welches Gesetz ihm bei unserer Stelle wohl vorschwebte.

Miscellany 264, Note 1); n. A. giglio, Lilie; „der hebräische Ausdruck ist von שש, sechs, abzuleiten,[1]) weil die Blume sechsblättrig und mit sechs Pistillen versehen ist. Hiernach ist dann „seine Lippen Lilien" nicht vom Aussehen, sondern vom Geruche zu verstehen.[2])

2, 5 אשיש' = mit Wein gefüllte Glaspokale.[3]) רפד n. d. Arabischen = חזק „סעד" stärken, erquicken; n. A. (Raschi) fälschlich: bettet mich inmitten der Aepfel.

2, 12 נצנים = das zweite Nun gehört nicht zum Stamme; זמיר 1. Gesang der Vögel[4]); 2. n. E. fälschlich Ernte, ואיננו עתו (stimmt mit der im Hohelied vorausgesetzten Jahreszeit nicht).

2, 13 תאנה = „Feigenbaum". חנטה = würzt (המתיקה); n. A. pudert (?), zeitigt Blüthenstaub. פגיה n. d. Arabischen die unreife Frucht.[5]) סמדר (vollständiger in erster als in zweiter Recension) nach Raschi.

2, 14 מדרגה = Stufen, n. d. Targumischen und Arabischen; „Treppen" vgl. Ezech. 38, 20.

2, 15 אֶחֱזוּ Imperat. „n. d. Form" שחדו Hiob 6, 22 und אהבו Psalm 31, 24.

---

1) Die Ableitung von שוש, weiß sein (wovon שיש, Marmor, und שש, Byssus), ist vorzuziehen.

2) Die umgekehrte richtigere Fassung hat Immanuel, denn es giebt auch rothe Lilien.

3) Diese talm. Interpretation, welche bei fast allen Exegeten wiederkehrt, ist von den Neueren verworfen. Es bedeutet Rosinenkuchen, von אשש, zusammendrücken, kneten. Ewald's Ansicht, daß es von אש abzuleiten, findet sich angedeutet im pseudonymen Saadja-Comment. . . . . שהיין אדום וחזק כאש.

4) E. Meier, Delitzsch.

5) Die Spätfeige, die der Witterung halber nicht reif wird und erst im kommenden Frühjahr reift. LXX: ὄλυνθοι; Vulgata: grossi (s. Zöckler z. St.).

2, 17 II. Hinter עד שיפוח ist רוח zu ergänzen.[1]) — Berge der Trennung und des Scheidens.

3, 6 תימרות = Säulen, vgl. 1. Kön. 6, 38, welche n. E. (Raschi) den Palmen gleichen.[2])

3, 9 Das ἅπ. λεγ. אפריון bedeutet 1. nach dem Zusammenhange einen Prachtbau; 2. „Traubaldachin" (חופה).

3, 10 רפידה = Lager, Polster; רצוף n. E.: gepolstert, wie Esth. 1, 6; n. A. ausgelegt (gestickt?); vgl. 2. Könige 16, 17, Part. pass. von רצפה Jes. 6, 6.

4, 1 „N. E. sei das Lamed von גלש nicht zum Stamme gehörig."[3]) In beiden Recensionen die bekannten besprochenen Auslegungen.

4, 3 פלח = n. E. Hälfte (Granatspalt); richtiger: die rothe Granatblüthe; n. A. Stück, wie Sam. 30, 12. רקתך oberer Gesichtstheil zwischen Augen und Stirn.

4, 4 zu תלפיות die bekannten Erklärungen.[4])

4, 9 Du hast mein Herz genommen, „fortgenommen"[5]), vgl. Jes. 10, 38, Ps. 52, 7.[6])

4, 12 „גל n. Jes. 15, 19 קרוב ממעין."[7])

---

1) Vgl. auch Immanuel z. St. und Ibn Esra Hiob 27, 21.

2) Kleuker: Eine gerade aufsteigende Dampfsäule, die oben in kleinen Wölkchen auseinandergeht, hat die Figur eines Palmbaums, dessen gerader Stamm sich gleichfalls zuerst in die Luft erhebt und dann in einer ähnlichen Buschkrone sich zertheilt.

3) Der Stamm wäre dann vielleicht גוש. Ueber גלש vgl. auch Dukes, Rabbin. Blumenlese, Anhang s. v.

4) Vgl. noch Sefat Jeter §. 67: Salomo ben Jehuda sagt, daß das Wort ohne Analogie וטעמו נפלאות.

5) Nach Jehuda ibn Bal'am; ha-Karmel III, 229.

6) Im Rikma des Isaak ben Elasar (12tes Jahrhundert in Spanien) Mscr. Par. anc. fond. 501[13] ist erklärt: דרכת חצי עיניך אל לבי (Dukes, Literaturbl. d. Orients VII, Nr. 45). Aehnl. Kimchi, Radices s. v.

7) Immanuel: ואפשר שהמעין נקרא כן בעבור גלי מים או מפני היותה במקום מגלה

4, 13 פרדם im Arabischen ein Garten, in welchem nur eine Pflanzengattung angebaut ist.[1])

5, 1 יער n. E. wie 1. Sam. 14, 28;[2]) „n. A. n. d. Targ. Rohr (Zuckerrohr).“ חלבי n. E. fälschlich der Schaum, der sich beim Moussiren auf den Wein setzt, denn חלבון Ezech. 27, 13 ist Eigenname eines Ortes und soll nicht die Qualität des Weines bezeichnen.

5, 2 „דופק bezieht sich auf דודי und nicht auf קול wie Hohelied 2, 8.“[3])

5, 11 כתם פז „im Arabischen“ runder Schmuck „wie ein Ring“ nach Jerem. 2, 22.[4])

5, 14 ספרים = rothe Edelsteine.[5]) Zu עשת vgl. Ezech. 27, 19.

6, 5 Wende deine Augen weg, „denn sie nehmen mir meine Kraft und meine Herrschaft; vgl. Jes. 51, 9.“

6, 11 1. Frucht überhaupt; 2. Erstlingsfrucht, vgl. Dan. 4, 9.

7, 1 Sulamith = die Jerusalemiterin. II. Alle, welche sie zum Geliebten eilen sehen, rufen ihr nach: Kehre um.[6])

7, 2 חמוקי ירכיך = "הכף שעל הירך".[7])

7, 6 III. (gehört jedoch unter I.) Karmel (n. E. unrichtig der Berg) bedeutet Farbe,[8]) vgl. 2. Chron. 3, 14. דלת

---

1) S. Ibn Esra zu Koh. 2, 5.

2) Vgl. Bedarschi, Chotam tochnit 17.

3) Diese Stelle hat Ibn Esra in seinem Genesiscomment. 4, 10 im Auge und nicht HL. 2, 8 der 2. Rec. S. auch Friedländer, Hebrew Appendix 15 (1. B. M. 3, 8) und 16 (ebenda 4, 10).

4) Isaak ben Elasar a. a. O. erklärt durch das כתם der Mischna (siehe auch Saadja ἅπ. λεγ. Nr. 24 [Dukes und Ewald, Beitrr. II]) und giebt beiläufig den Gebrauch, ausgezeichnete arab. Gedichte מדהבאת zu nennen, mit an.

5) Der Saphir ist blau.

6) Vgl. Kämpf, 152.

7) Wörtlich so Bedarschi a. a. O. 140 zu Ende.

8) Und zwar Karmoisinfarbe. Ebenso erklärt Abulwalid.

n. d. Arabischen die Haar-Enden; das arabische dalâl,[1]) מלך אסור בר׳ (Mscr. Oxf.: מן) השער היוצא על הלחי Ibn Esra denkt bei dem herabwallenden Haar an Wasserrinnen nach 1. B. M. 30, 38 und erklärt dann II., daß der König begehre, gebunden zu sein durch die Schlingen ihres Haares.[2])

7, 14 דודאים = Blumen, geformt wie die Gestalt des Menschen.[3])

8, 2 Das Taw des תלמדני bezieht sich auf אם.

8, 6 Ueber das zu den Quadrilitteris gehörende שלהבתיה existirt eine Meinungsverschiedenheit der Masoreten, ob es nämlich ein Wort oder aus zwei Wörtern zusammengesetzt sei;[4]) nahe liegt, wegen der Verbindung mit dem Gottesnamen das Letztere. Das Schin gehört zum Stamme. (1. Rec. „Schin ist Relativum.“[5])

§. 14. Tanchum aus Jerusalem.[6])

Eine ähnliche Thätigkeit, wie Ibn Esra im Abendlande, versuchte Tanchum ben Joseph, der wahrscheinlich um 1280

1) Abulwalid (Wurzelbuch) übersetzt es mit dalâlaka (s. Mathews 9, Note 4).

2) Parchon rad. רהט sagt: האוהב נאסר ונקשר בתלתלי שערה הדומין למזחילות מים; mit vorletztem Worte erklärt er auch 1, 17.

3) Mandragora *Mill* (Alraun), deren Wurzel, welcher schon Pythagoras Aehnlichkeit mit dem Menschen zuschrieb, man im Alterthum und Mittelalter Zauberkraft beimaß, sie zu Liebestränken benutzte u. dgl. m.

4) Getrennt geschrieben in der Recension des Ben Naftali, verbunden in der des Ben Ascher.

5) Das Schin als Relativum zu nehmen, ist falsch, weil es Charakteristicum der Schafelbildung ist.

6) Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmi, Leipzig 1870; Catal. Bodl. 2666; Grätz VII, 156. — Ich nenne Tanchum, der vermuthlich nach Kimchi lebte, hinter Ibn Esra, da eine Aehnlichkeit seiner Exegese mit der

in Jerusalem lebte, im Morgenlande zu entfalten. Seine bibelerklärenden Arbeiten, in denen neben dem auf Grundsätzen Abulwalids fußenden Grammatischen auch mit Vorliebe das Sachliche erörtert wird,[1]) dehnen sich über den ganzen Kanon aus und zeigen den nüchternen Charakter der spanischen Schule. In fließender arabischer Sprache geschrieben, bieten sie nach kleinen Einleitungen[2]) kurzgefaßte Compilationen aus älteren Werken.[3]) — In seiner Erklärung zu 1. Sam. 16, 11 (ed. Haarbrücker, Leipzig 1844) weist Tanchum auf einen noch zu schreibenden Hohelied-Commentar hin; ebenda 15, 32 und Richter 9, 48, wo er das צלמון für das arabische גֿבל אלתֿלג und identisch mit חרמון und שניר hält, streift er an das Hohelied, ohne daß er die Absicht, einen Commentar zu schreiben, ausspricht. Einen solchen scheint er jedoch verfasst zu haben, denn der Commentar in Cod. Bodl. Poc. 320 (Uri 83), die Megillot und Daniel enthaltend, soll ihm angehören.[4]) Eine Notiz im Cat. Uri zu erwähntem Codex zeigt, daß Tanchum die Werke seiner Vorgänger für den qu. Commentar fleißig benutzte, so diejenigen Chajug's, Abulwalid's, Samuel ha-Nagid's, Abraham ibn Esra's und Anderer.[5])

§. 15. Joseph und David Kimchi.

Joseph Kimchi,[6]) dessen Hauptthätigkeit zwischen 1150 bis 1170 fällt, war der Erste, der in christlichen Landen eine

---

seines spanischen Glaubensgenossen nicht zu verkennen ist. Man nannte Tanchum den Ibn Esra des Orients.

1) Goldziher a. a. O. 24.

2) Grätz a. a. O.

3) Goldziher a. a. O. 3.

4) Die Autorschaft dieses Commentars ist von Vielen Tanchum abgesprochen worden. Haarbrücker, Dissert. inaug. XV.

5) Siehe auch de Rossi, Wörterbuch 145.

6) Catal. Bodl. 1412.

hebräische Grammatik verfasste.[1]) Unbekannt mit den Bibelcommentarien und sonstigen literarischen Produkten des nördlichen Frankreichs schloß er sich der Erklärungsmethode der spanischen Schule an und stellt sich damit in die Reihe derjenigen, welche die spanische Cultur nach Frankreich und Deutschland vermittelten. Wo ihm der Wortvorrath der hebräischen Sprache nicht genügt, wendet er sich zum Aramäischen und Arabischen. — Sein Commentar zum Hohenliede, den Geiger nur aus den Anführungen der Bibliographen kannte,[2]) findet sich handschriftlich in der Bodlejana[3]) und ihm ist wahrscheinlich das von Dukes[4]) mitgetheilte Fragment entlehnt. Dies Fragment widerlegt die Behauptung Bruns', unter dessen Adversarien sich gleichfalls ein Bruchstück des Commentars befindet, Joseph habe sich an keiner Stelle desselben der arabischen Sprache bedient,[5]) und ebenso unrichtig ist Bruns' weitere Behauptung: „Der Verfasser allegorisirt von Anfang bis zu Ende."[6])

In der Einleitung richtet sich Joseph gegen einen Anonymus — dieser kann auch Nichtjude gewesen sein — der das Hohelied als erotisches Carmen auffasste und sucht ihn mit dem Ausspruche Akiba's, das Hohelied sei das allerheiligste Buch, zu widerlegen.[7]) — Daß bei dieser anerkannten Heiligkeit im gan-

1) Geiger in Ozar nechmad I, 97.

2) Ozar nechmad I, 112.

3) Hebr. Bibl. 1869, 138 Nr. 52.

4) Ozar nechmad II, 76.

5) Repertorium für bibl. und morgenl. Lit. XII, 233. — Bruns, Adversarien, Cod. or. Berol. 7 Q. fol. 13b „totus commentarius mysticus nullibi explicatio vocum hebr. ex lingua arabica."

6) Repertorium a. a. O.

7) Ich habe diese Stelle bereits o. S. 53 mitgetheilt; vgl. dazu David Kimchi, Wurzelbuch s. r. ענג (die Stelle findet sich auch abgedruckt bei Dukes, Zur Kenntniß der neuhebr. relig. Poes. 149, Note 44) und Salomo ben Melech, Michlal josi z. St.

zen Buche nicht einmal der Name Gottes oder Bezeichnungen desselben vorkommen, fällt Joseph auf und er sucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem er sagt: אל תתמה שאין בו מן השמות המפוארים גלוים ומבוארים כי מפני שהוא משל אינם נזכרים אלא ברמזי דברים.[1] Weitere Proben seines Styles und seiner Allegorie gebe ich im Anhange; aus dem Dukes'schen Excerpt scheinen mir folgende Worterklärungen bemerkenswerth:

1, 10 תורים = taubenähnlicher Schmuck;[2]) חרוזים = ארוז'.

2, 1 wird die Uebersetzung der Vulgata (מפרש הנוצרים): lilia für חבצלת als falsch zurückgewiesen.

4, 1 שגלשו = שנראו, unterstützt durch das Arabische אלגלת.[3])

David Kimchi[4]) schrieb keinen Commentar zum Hohenlied,[5]) darf aber wegen des immensen Einflusses, den seine grammatischen, exegetischen und lexicographischen Arbeiten auf Jahrhunderte hinaus ausübten, nicht übergangen werden. Auch er geht, wenngleich er einmal der poetischen Anlage des Hohenliedes

---

1) Aus Bruns' Adversarien.

2) Wurzelbuch s. r. im Namen Abulwalid's. In einem anon. Comment. (Hebr. Bibl. 1869, S. 142) ist das Wort erklärt: לפי שהמשילה לסוס יפה ודרך העולם לעשות לסוס מצלות של כסף וזהב ונקראים לורנניו ומציירין בהן תורים ובני יונה ושאר ציורים.

3) D. Kimchi hat Wurzelbuch s. r. im Namen seines Vaters die Erklärung: · · · · שנמרטו ונסרקו בינות עצי היער.

4) Ueber sein Leben s. Geiger, Ozar nechmad II, 157; als Grammatiker schildert ihn die Monographie von Tauber (Inaug.-Diss. Breslau 1867).

5) Zöckler, S. 16, führt einen solchen unter dem Titel Commentarius in C. c. als in den rabbinischen Bibeln Bomberg's und Buxtorf's gedruckt auf und charakterisirt ihn sogar als „zu literaler Schriftauslegung hinneigend ꝛc." Zöckler folgt in diesen Angaben einem wenig zuverlässigen Gewährsmann (Heidenheim in Herzog's Real-Encykl. XIX, 693); er hätte sich durch Benutzung jüdischer Quellen, ja durch einen Blick in die rabbin. Bibeln eines Bessern belehren können.

als Liebeslied gedenkt,[1]) im Allgemeinen von der überkommenen Ansicht nicht ab.[2]) Von seinen Worterklärungen führe ich aus dem ספר השרשים, in welchem in geschickter Weise die Resultate Früherer zusammengestellt sind, nur folgende an:

1, 14 אשכל = spanisch racimo, rasin, Weintraube, dann überhaupt ein Büschel zusammenhängender Dinge.

4, 1 צמה = provençalisch crins, crignes, (crines).

4, 3 רקה provençalisch טנפל"א (temples? Schläfen).

4, 14 כרכם = curcuma, Gelbwurz, Safran[3]); קנמון linaloe.

5, 1 יערי עם ד' provençalisch bresca, Scheibenhonig.

5, 7 רדיד = Schleier und arabisch אלארדא, pallium, wohl wegen des Anklangs an das hebräische Wort gewählt.

5, 12 אפיקים = spanisch corrientes, Lauf oder Strom eines Flusses, Stromschnellen.

7, 2 liest Kimchi אָמָן.[4])

7, 13 פֶּתַח.

8, 6 שלהבתיה = eine große Flamme; zur Bezeichnung der Größe nimmt die hebräische Sprache den Gottesnamen zu Hilfe.

Das aus Kimchi's Michlol zur Textkritik zu Verwendende hat Delitzsch (Hohelied 178 ff.) bereits verwerthet.

§. 16. Vier anonyme Commentare im Sinne Kimchi's.

1. 2. Schon vor Salomo ben Melech dachten Gelehrte an eine Zusammenstellung der im ס' השרשים Kimchi's niedergelegten

---

1) Wurzelbuch unter אם zu HL. 3, 11.

2) a. a. O. unter אם und חתם (hier bezieht er das מעין חתום sowohl auf die Töchter Israels, deren Keuschheit gewahrt werden müsse, als auch auf die Gemeinde, die Gott vom Götzendienst fernhalte).

3) Parchon s. v. zieht zu dieser Erkl. noch Mischna und Gemara heran.

4) Juda ben Koreisch hat umman.

Resultate in Form eines Bibelcommentars. Dieser Gedanke gewann Gestalt, wie Codex 96 der Breslauer Seminarbibliothek und Codex Schönblum Nr. 12[1]) zeigen. Der erstere, die ganze Bibel — mit Ausschluß von Pentateuch, Josua, Richter, Samuel — umfassend, gehört, wie Geiger nach dem Abdruck des Commentars zu Jesaias (Monatsschrift 1862, 365 f.) schon bemerkte,[2]) nicht Parchon; ist auch nicht identisch mit dem zweiten, nur Stellen zum Hohenlied bietenden. Codex Breslau, aus dem ich den Hohelied-Commentar abschriftlich besitze, und der durch die zahlreichen Umschreibungen des Hebräischen mit wahrscheinlich catalanischen Vocabeln ein größeres Interesse gewinnt, reicht, wie Codex Schönblum, nicht an die Exaktheit des Michlal jofi. Dies möge die Zusammenstellung der Commentare im Anhang, welcher auch ein Glossar der im Bresl. Codex enthaltenen Fremdwörter bringt, beweisen.

3. Eine anmuthende Erklärung ist die von Dukes (in Kobak's Jeschurun IV, hebräische Abtheilung 88) fragmentarisch abgedruckte anonyme. Der Verfasser, der die Allegorie nicht berücksichtigt, in fließender Sprache eine einfache und meistens richtige Erklärung giebt, verschmäht es nicht, sich für diese aus dem Schatze der Poesie seiner Zeit Rath zu holen; er nimmt Sprüchwörter mit auf und findet ein Seitenstück zum Leben der Ritter in jenen Scenen des Hohenliedes, die den liebebegeisterten Hirten und Geliebten aus dem Morgenlande uns vorführen. Ich glaube recht zu thun, wenn ich diesen Commentar an das Ende des dreizehnten Jahrhunderts setze, denn manche seiner Erklärun-

1) Beide älter als Salomo ben Melech; bei ersterem beweist dies das Catalanische, bei letzterem, wie mich Steinschneider belehrt, das Alter des Codex.

2) Jüd. Zeitschrift II, 69. 80. Hiernach ist es nicht erforderlich, Parchon, wie ich (Berliner, Magaz. 5. Bd. S. 139) in Aussicht stellte, einen besondern Artikel zu widmen. Ich fand bereits und finde noch Gelegenheit, originelle Erklärungen Parchon's zu verwerthen.

gen sind aus Ibn Esra und David Kimchi geschöpft. Wie aus französischen Versionen einzelner Wörter, die mit dem üblichen בלעז eingeführt werden, hervorgeht, lebte der Verfasser vermuthlich in Frankreich.

1, 15 bringt er die anonymen Erklärungen des עיניך als couleur, יונים nach Jerem. 46, 16 und 50, 16 חרב היונה, „verderbenbringend", oder wie 3. B. M. 19, 33 und Ezech. 18, 17, denn Betrüger des Menschenherzens sind die schönen Augen.

2, 7 sind unter צבאות und אילות die Freundinnen der Geliebten zu verstehen; oder: „ich beschwöre Euch bei dem Schicksale der herrenlosen (תהיו להפקר) Hirsche und Rehe", oder: „ich beschwöre Euch mit großer, der Liebe der Hirsche und Rehe ähnlichen Liebe, daß ihr meinen Freund nicht wider mich reizt (1. Sam. 28, 16).

2, 9 עפר heißt das junge Reh deshalb, weil es sich gewöhnlich im Staube wälzt.

2, 12 זמיר העופות עוף הנקרא רוסינול, d. i. rossignol, Nachtigall.

4, 4 תלפיות = altfranzösisch maistresse, Lehrmeisterin.

4, 9 לבבתני = „Du hast mir Herz gegeben, mir Muth geschaffen"[1]) und darum, so läßt der Autor den Freund reden: denke nicht, daß wir die Berge, auf denen Löwen und Leoparden hausen, nicht besteigen können; ist es ja Liebender Art, den Kampf aufzunehmen, um den Sieg für die Geliebte zu erfechten. In dem „mit einem deiner Blicke" liegt das zärtliche verstohlene Blinzeln der Geliebten.[2])

---

1) So Grätz. Ist das für לבבתני gesetzte אקורדש מיאי vielleicht das altfranzösische: encouragé m'as (was im burgundischen Dialekte encouragie m'ais heißen würde), für neufranzösisch tu m'as encouragé?

2) דרך רמיזה וחבה.

6, 10 Den Vergleich mit der Morgenröthe erweitert er in vortrefflicher Weise: Man behaupte, die Menschen seien des Morgens nach dem Schlafe unschön und nicht blühend, wie in der Mitte des Tages, wo Genüsse ihnen die Blässe genommen. Die Geliebte aber sei, selbst des Morgens betrachtet, schön wie die sich ausbreitende Morgenröthe, milde wie der Vollmond, strahlend wie die Sonne in ihrer Kraft und Wiederverjüngung im Sommer-Solstitium (תקופת תמוז). Die Welt sagt, fügt er bezeichnend hinzu: „Wirklich schöne Frauen muß man sich des Morgens ansehen!"[1])

4. Die von Genebrard 1558 zu Paris herausgegebene lateinische Uebersetzung eines hebräischen Commentars hat zu 1, 1 eine kurze Einleitung, in welcher der allegorische Sinn (amor summi opificis erga Israëlem est amori dilecti erga dilectam similis etc.) erklärt wird. Im Uebrigen sind die Erklärungen nur auf das Wort- und Sachverständniß gerichtet und fast alle dem Wurzelbuch des R'dak, der zu wiederholten Malen citirt wird, entnommen. Neu ist 4, 8 תאשורי für תשורי.

---

1) Dieses Sprüchwort, dem das deutsche: „Wer wissen will, ob eine Frau schön, muß sie beim Aufstehn sehn!" entspricht, war früher im Venetianischen gebräuchlich und lautete wörtlich: „Willst du sehen, ob eine Frau schön, so betrachte sie am Morgen, wenn sie aufsteht!" Reinsberg-Düringsfeld, Die Frau im Sprichwort 109; Wander, Sprichwörter-Lexikon I, 1136, 1138.

Fünftes Kapitel.

Philosophie.

§. 17. Einleitung.

Der schon von Aristoteles angedeutete und von seinem Nachfolger und Schüler Theophrast aus Lesbos weiter ausgedehnte Unterschied zwischen dem thätigen und leidenden Intellecte,[1]) gestaltete sich bei Wiederaufnahme der griechischen Philosophie im Mittelalter zu einem eigenen philosophischen Systeme. Diese Lehre von der Vereinigung des menschlichen Intellects mit dem rein activen *νοῦς*, durch welche die höchste Glückseligkeit, die Unsterblichkeit der Seele, erreicht werde, wurde hauptsächlich in die Bibel getragen und ganz besonders das Hohelied an ihrer Hand gedeutet.

Wo auch hätte sich ein Gefäß gefunden, welches mehr zur Aufnahme des philosophischen Inhalts geeignet war, als jenes kleine Buch der Bibel, dessen poetischen Hauch und liebliche Schilderungen man Jahrhunderte hindurch zu verkennen sich gewöhnt hatte. Die schlichten Verse des HL., diese zarten Blüthen am Baume orientalischer Poesie, treten uns so schwer beladen mit scholastischen Philosophemen entgegen, daß von einer eigentlichen Interpretation im Allgemeinen keine Rede sein kann.

Nicht genügend bewiesen ist, ob die bloße Andeutung bei Maimonides (More ha-Nebuchim III, 51, woselbst er vom Tode durch den Kuß Gottes spricht und auch das HL. berührt) alle

1) Vgl. über den intellectus activus Munk, Guide des Egarés, I, 307, Note.

Religionsphilosophen erst auf diese Deutung geführt, wenn auch aus der Erklärung des Mose ibn Tibbon ersichtlich, daß er diesen zu seiner weitschweifigen religionsphilosophischen Deutung angeregt hat.[1]) Die eigentliche Quelle der philosophischen Bibelerklärungen ist in dem allgemeinern Streben der jüd. Commentatoren des Mittelalters zu finden, das Bibelwort mit der sich immer mehr und mehr ausbreitenden und wurzelschlagenden Philosophie in Einklang zu bringen.

Die philosophischen Commentatoren zum HL. lassen sich in zwei Gruppen theilen: 1) in solche, die neben der Philosophie der Wort- und Sacherklärung große Aufmerksamkeit schenken (Joseph ibn Aknin, Immanuel b. Salomo, Schemarja aus Creta); 2) in solche, welche Wort- und Sacherklärung fast gar nicht berücksichtigen und sich vorzugsweise der Philosophie zuwenden (Mose Tibbon, Levi b. Gerson u. A.)

§. 18. Joseph ibn Aknin.[2])

Joseph ibn Aknin (hebr.: Joseph ben Jehuda ibn Simon; arab.: ibn Schamun abu'l hadschadsch Jusuf b. Jahja el-Sebti

---

1) Moses ibn Tibbon, Perusch al Schir ha-Schirim ed. Lyck, S. 6: ואני משה ב"ר שמואל ב"ר יהודה בן תבון מרמון ספרד ז"ל בראותי המגילה יקרה מאד וגדולה וראיתי הראשונים הלכו בפירושה בדרכים שונים קצרו מהשגיח על פרטיה והחלק פרשיותיה והשיבו אותה כלה לדרשות, והחכם א"ע מכללם עם ראותם עדות החכם ר"ע שכל הכתובים קדש ושה"ש ק"ק אמרתי אל לבי לכתוב מה שנראה לי בה מחדוש נמשך בפירושה אחר מה שפירש הרב המורה בפסוקים ממנה ואשר הרחיב בהם אבא מרי מ"כ:

Vgl. auch Maimonides, More ha-Nebuchim a. a. O. u. Hilch. Teschuba 10, 3, (auch mitgetheilt von Brüll, Jahrbücher III, 172): וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' . . . ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנוייה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד . . . והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שה"ש משל הוא לענין זה, was jedoch noch auf keine philosophische Auffassung schließen läßt.

2) Steinschneider's erschöpfende Abhandlung über denselben (Ersch u. Gr.,

el-Maghrebi), der in Ceuta, geleitet von seinem Vater, den damals blühenden Wissenschaften oblag, trieb neben Mathematik und Medicin auch Philosophie und suchte letztere mit den Fundamenten des Judenthums, mit Bibel und Talmud auszugleichen. Dieses Streben führte ihn wohl dem Maimonides zu, dessen Freundschaft er sich in hohem Maße erwarb. Der große Lehrer, der seinen Schüler näher kennen lernte und dessen durch Philosophiren erzeugte Unsicherheit im Glauben erkannte, verfasste für ihn und seines Gleichen den More ha-Nebuchim.

Der Umgang mit Maimonides war es vielleicht, der Joseph veranlasste, biblische Bücher philosophisch zu erklären.[1]) Daß ihm solche Erklärungen nach damaligem Geschmack meisterhaft gelungen, zeigt die uns unter dem symbolischen Titel „Entdeckung der Geheimnisse und Offenbarung der Lichter" aufbewahrte Erklärung des HL., die vor dem Jahre 1180 in arabischer Sprache verfasst wurde.[2]) Es ist ihr von späteren Autoren großes Lob gezollt worden.[3])

Ausgehend von der talmudischen Ansicht, daß Canticum das Sacrosanctum der Bibel und deshalb der Confiscation, wie das dem Salomo zugeschriebene Buch der Medicin, entgangen sei,

---

Encyklopäd. d. Wissenschaften, II. Sect., Bd. 31) ist von mir, oft wörtlich, benutzt worden. Ueber die Autorfrage siehe desselben Notiz: Josef b. Aknin, Hebr. Bibl. XIII, S. 38 u. VII; XIV. 16, 38; עקנין bei Schiller-Szinessy, Catal. I, 154, 190.

1) Neben HL. verfasste er auch Commentare zu Mischle und, wie es scheint, zu Samuel (Neubauer, „Joseph ben Aqnin" in Frankel-Grätz Monatsschr. 1870, 445, Note 1).

2) Die Handschrift (s. H.B. IX s. v.), 130 Blatt umfassend (Uri 131 Q.) „ist in dünner spanischer, an den verschlungenen maurischen Charakter streifenden ... hebr. Schrift geschrieben", leider unvollständig und lückenhaft.

3) Uri l. c.: magno ingenii et doctrinae apparatu. Zacut (Juchasin) und Aboab (Nomologia) rühmen ihn (nach de Rossi, Wrtb. 84) als bewundernswerth. Auch Sahula (s. d.) und Chajun erwähnen ihn (Mscr. H.-L.Comment.).

dehnt er seine Vorrede breit aus über Philosophie (Sphären, Intellectuation) und kommt auch auf die rabbinische Meinung, als sei das Thema des HL. „das Verhältniß Israels zur Gottheit“ gewesen. — Das HL., so fährt er, nachdem er über den Grundsatz דברה תורה כלשון בני אדם Einiges bemerkt hat, könne in dreifacher Weise gedeutet werden.[1]) Die wörtliche Erklärung, die von den Philologen ausgebaut worden, sei von Saadja, Jehuda Chajug, Abu'lwalid ibn Gannach aus Saragossa, dem Nagid R. Samuel ha-Levi ben Nagdila, Ibn Abraham b. Barrun, Jehuda b. Bal'am und Moses ibn Chiquitilla ha-Kohen bearbeitet worden; die allegorische sei im Midrasch chasita im Talmud zerstreut und bei einigen älteren Autoren anzutreffen. Die dritte Erklärung endlich, die philosophische (speculative), die das Buch auf den wirkenden *νοῦς* beziehe, solle hier zum ersten Male ausgeführt werden.[2])

Diese drei Auffassungen, meint er, entsprächen auch in umgekehrter Ordnung den drei Existenzen im (oder dem dreifachen Wesen des) Menschen, der physischen, lebenden und seelischen.“[3]) Seine Auslegungsart vertheidigt er durch das bekannte מקרא אחד נדרש לכמה פעמים.

Er sagt vom HL.: „Es ist in der That von hohem Werthe, geschrieben in einem gewöhnlichen Dichterstyle; bei genauerer Betrachtung findet man eine tiefliegendere Bedeutung, dessen Schatz nur Diejenigen entdecken, die in die Wissenschaft tief einge-

---

1) Abravanel, Praef. z. More ha-Neb. 1a giebt diese dreifache Eintheilung d. Comment. Ibn Aknin's mit folgenden Worten: התלמיד הזה הוא ר' יוסף בן יהודה ז"ל שעשה פירוש שה"ש על דרך הפשט הדרוש והחכמה, vgl. Steinschneider a. a. O.

2) Wörtlich mitgetheilt findet sich diese Stelle auch bei Neubauer a. a. O. 396, 397. — Eine Andeutung philos. Erklärung hat Ibn Esra HL.-Comment. Vorrede (s. o. §. 13), welche möglicher Weise spätern Ursprungs ist.

3) Steinschneider a. a. O.

drungen und mit außerordentlichem Talente und Wissen begabt sind."[1])

Dem Gaon Saadja folgend, giebt er in erster Reihe die einfache Worterklärung und den natürlichen Schriftsinn wieder; richtet sich auch meistentheils in der allegorischen Erklärung (die er mit den Worten „was nun die Auslegung unserer Lehrer anbetrifft" einführt) nach demselben.

Das Verhältniß des Menschen zum *νοῦς ποιητικός* (אלעקל אלפעאל, intellectus activus) wird in der dritten Erklärung zum Thema genommen. Joseph versteht es, durch alle exegetischen Klippen hindurch diesen Gedanken zu tragen.

Seine Erklärung soll den einfachen Sinn nicht aufheben, sondern ihn fördern, und, wohl wissend, daß seine philosophische Deutung nur für wenige seiner Zeitgenossen sich eigne, spricht er die Hoffnung aus, für die Nachwelt geschrieben zu haben. Er selbst hebt vertheidigend sein Einverständniß mit Maimonides hervor[2]) und beruft sich ferner auf den Talmud (Aboda sara f. 52a), der einfachen Gesetzen eine allegorisch-ethische Deutung gegeben.

Wichtig ist der Epilog des Werkes durch literarische Notizen. So ist der Passus über Benutzung der arabischen Sprache und nichtjüdischer Quellen von jüdischen Autoren von Bedeutung. Ungünstig spricht sich Ibn Aknin in eben diesem Epiloge über den Commentar des Ibn Esra, den er, lange begierig, ihn zu besitzen, aus Andalusien durch Schüler in Cordova empfängt, und den des Schemarja (s. oben §. 6) aus, während er der Erklärung Saadja's großes Lob zollt. — Von Worterklärungen

1) Neubauer a. a. O. S. 447.

2) Wie Maimonides, sagt er (s. Neubauer a. a. O. 399), glaube er an den buchstäblichen Sinn des Schriftwortes, nehme aber ebenfalls an, daß demselben auch ein tiefer liegender innewohne.

führe ich die Bedeutung des שיר als Lobgesang; שה"ש nach Analogie solcher dem Hebräischen eigenthümlichen Construction als „höchstes der Lieder" und den Hinweis auf die spätere Bedeutung des חרוז (als Reim oder Vers) an.

§. 19. Die Tibboniden.

Samuel ibn Tibbon (gestorben um 1230), ein gediegener Kenner der Metaphysik, verfaßte, wie aus seinem handschriftlichen Commentar zu Kohelet (beschrieben von Perreau im Bollettino Ital. degli stud. orient. nuova serie 1878)[1]), aus einem Citate des Menachem b. Jacob (?) Codex Opp. 1172 Q. fol. 21, und aus Anführungen bei seinem Sohne Moses hervorgeht, eine Erklärung des Hohenliedes.

Die Frage, ob Samuel das Hohelied, wie nach dem Commentare Moses', der seines Vaters Kohelet-[2]) und Hoheliedererklärung zu citiren scheint, anzunehmen, philosophisch betrachtete und deshalb sagt, der König Salomo hätte bei den Proverbien die Verführung Eva's durch die Schlange, bei Kohelet die durch den Sündenfall verursachte Austreibung aus dem Paradiese und beim Hohenliede speciell das Genießen vom Baume des Lebens zur Grundlage seiner drei Moral lehrenden Schriften genommen,[3]) oder ob er, wie man nach S. XII der Vorrede Moses' deduciren könnte ואבא מרי מ"כ כתב ..... שיר השירים לא חובר

1) כאשר הקדמתי לפירושו zu Kohelet 1, 15 (Cod. München 262 f. 6, Mittheilung Steinschneider's).

2) Eine Erklärung zu Kohelet 7, 26 findet sich bei Mose Tibbon a. a. O. 21b.

3) Wenn im Einzelnen auch anderer Ansicht (z. B. XII b), so hält Mose doch im Allgemeinen den Weg, den sein Vater bei Erklärung des HL. einschlägt für gut, richtig und geeignet, die Einzelheiten des Buches in bester Weise zu einem Ganzen zu verbinden. Mose ibn Tibbon a. a. O. 24b.

בדרך חכמה כי אם בדרך חושקים ולא נראה לי בן, der einfachen Erklärung sich zugeneigt hat, ist nur aus der HS., welche nach Neubauer (H. B. XI, 134) im Escurial liegen soll, zu entscheiden.

Unbekannt mit den philosophischen Erläuterungen Joseph ibn Aknin's, aber angeregt durch Andeutungen Maimonides' (s. o. §. 17), versuchte Mose ibn Tibbon[1]) aus Granada, der um 1245 bis 1275 blühte, das Hohelied auf philosophischer Grundlage zu erklären und verwendete dieserhalb eine Fülle des Scharfsinns und gelehrten Materials. — Poetische Form und philosophischer Inhalt des Liedes Salomo's sind die beiden Fragen, welche in der gelehrten, in der Handschrift München, wie in der gedruckten Ausgabe 14 Seiten umfassenden Vorrede (die Vorrede ist im Folgenden mit römischen, die Erklärung mit arabischen Ziffern citirt) eingehend beantwortet werden. Vor seiner Zeit — behauptet der Autor — hätten die Ausleger die Einzelheiten des Buches zu wenig beachtet und, mit Einschluß Ibn Esra's, es in Homilien verwandelt; darum wolle er nun nach Erklärungen, die zu einzelnen Versen im More ha-Nebuchim gegeben, und nach den ausführlicheren Erläuterungen seines verstorbenen Vaters eine neue Commentirung des Buches versuchen, das Salomo — obgleich nicht Prophet — unter Einwirkung des heiligen Geistes erdacht habe. Die von dem umfassenden Wissen Salomo's noch allein

1) Ueber diesen Sproß der gelehrten Uebersetzerfamilie siehe Steinschneider Catal. Bodl. 2005. Handschriften des nach einem Mscr. der Münchener Hofbibiliothek (Nr. 264; diese Quelle fehlt in der Ausgabe) vom Verein Mekize nirdamim, Lyck 1878. 8., herausgegebenen Comment. sind nicht selten und außer in München in Oxford (Uri 319[9]), London (Brit. mus. Harlei 5797), Parma (590) und Cambridge (70) zu finden. Die Lycker Ausgabe ist ausführlich recensirt worden von Steinschneider, H. B. 1874, S. 99; von Brüll, Jahrbücher III, 171 ff.; Mscr. Cambridge hat an Schiller-Szinessy (Catalogue 230) einen fleißigen Bibliographen gefunden. Diese drei eingehenden Arbeiten habe ich mit zur Charakterisirung des qu. Comment. benutzt.

zeugenden drei Bücher sind in allegorischer, poetischer und einfacher Redeweise abgefasst worden. Hierbei läßt es sich Ibn Tibbon nicht nehmen, auf die drei Poesiegattungen auf Grund des Organon von Aristoteles ganz speciell einzugehen, um schließlich das Hohelied der dritten Art (והמין השלישי דברים נאמרים על צד מליצת השיר ודרך גוזמא והפלגה ודמוי וחקוי וערך ותמורה לשבח הענין או לגנותו, S. VIb) einzureihen. Die Bezeichnung Lied der Lieder ward dem Buche gegeben, weil ihm eine schwungvollere Poesie innewohnt als allen übrigen Liedern נאמר בדרך מליצת השיר יותר מכל השירים (S. VIIIb, 14b); es ist das Lied Salomo's, der, entgegen Kohelet und Mischle, seinem Namen den Vatersnamen und seinen Königstitel nicht hinzufügte, weil dies, bei einfacher Auffassung, die Würde verletzt hätte.[1]) Dies „vollkommene“ Lied soll die im Pentateuch nur leise angedeutete Unsterblichkeitslehre nachdrücklich bewahrheiten. Die Unsterblichkeit soll erreicht werden durch die Verbindung des Menschengeistes mit dem separaten Intellecte, vermittelst der erworbenen Intelligenz. Wie die einzelnen Seelenkräfte — repräsentirt durch die im Liede vertretenen Personen — zur Erlangung der höchsten Stufe in einander wirken und sich durchdringen, wird bei Erklärung des Hohenliedes, das Ibn Tibbon in drei Abschnitte zu je zwei Theilen theilt, gezeigt.[2]) Worterklärungen versucht Ibn Tibbon kaum, sondern führt sie meist aus Ibn Esra's Commentar[3]) mit und ohne Bezeichnung der Quelle[4]) an, citirt für das Grammatische

---

1) ואפשר כי בעבור היות פשט הספר דברי חושקים ומנאפים העלים שם אביו ומלכותו כאשר עשאו קודם מלכו בעוד היותו נער (S. XIIb).

2) 1. Th. bis 2, 8 (fol. 24b); 2. Th. 1. 3, 1—5; 3. Th. 1 von 5, 2 bis 8, 4. S. Steinschneider a. a. O. S. 102.

3) Zu 1, 2 ist Ibn Esra's Quelle (nach II. Recension Saadja, nach I. „einer der Geonim“) verschwiegen.

4) Z. B. 10b יש מפרשים; hier ist לזרי in לירי (liri), wie S. 16 טולאט in טולאש tavolas (Steinschneider a. a. O. S. 103) zu emendiren.

Jona ibn Gannach, David Kimchi und die Vulgata.[1]) Wo Tibbon sich von der Philosophie zur Grammatik und Etymologie wendet, bringt er nur Mittelmäßiges, wie dies die Erklärung des Plurals נשיקות 1, 2, des חולת אהבה אני, des על שער בת רבים genugsam beweist.[2]) Der philosophischen Erklärung folgt fast durchgehends nach haggadischen Quellen (citirt sind Midrasch Bereschit rabba, Midrasch Sch'mot rabba, Jelamdenu, Midrasch chasita[3]) die jüdisch-nationale, welche zuweilen mit ersterer, für welche Sokrates, Aristoteles, der Verfasser des Buches Jezira,[4]) Alfarabi, Averroës, Maimonides, Samuel ibn Tibbon, des Autors Vater, sein Schwager Jacob ben Abba Mari Anatoli, Verfasser des Malmad, und Moses mit seinen eigenen Schriften als Gewährsmänner auftreten, collidirt.

Identisch mit Mose ibn Tibbon's Commentar sind nach dem Hebräische Bibliographie IX, 138, Note, mitgetheilten Anfange zu schließen, höchst wahrscheinlich: 1) der in der Vaticana 250[6] liegende, dem Eljakim ben Salomo zugeschriebene[5]) und 2) ganz bestimmt der von Geiger (Wissenschaftliche Zeitschrift III, 427) beschriebene Codex Adler. Das erhellt nicht nur aus der in der Einleitung enthaltenen Aufstellung der verschiedenen Dichtungsarten, sondern vorzüglich aus der Uebereinstimmung in den Citaten (Midrasch chasita, Jelamdenu, Bereschit rabba; David Kimchi, der Vater und Oheim (so) des Verfassers, die Vulgata;

---

1) S. 8a. והנוצרים העתיקוה; dahingegen scheint והנוצרים אמרו וכו' S. XII b christliche Erklärer zu bezeichnen.

2) Die einzige Erklärung von Werth (6, 8 ששים המה מלכות sei eine Zahlen-Klimax) theilt Brüll a. a. O. 175 mit.

3) Ist derselbe auch S. 10a gemeint, so ist zu lesen במדרש שה"ש ובילמדנו.

4) Einige mystische Anschauungen sind an verschiedenen Stellen — ich verweise auf Metatron zu 1, 2; Brüll 174 f. — zu erkennen.

5) Hebr. Bibl. a. a. O.

als Bibelerklärer (so) Ibn Roschd (Averroës), Alfarabi, Sokrates[1]) und aus den Stellen der Erklärungen Samuel ibn Tibbon's.

§. 20. Immanuel ben Salomo.

Mit Hinweglassung allegorischer Deutungen, die auf die Geschichte des israelitischen Volkes Bezug haben, und einzelner grammatischer Erklärungen, schöpfte Immanuel ben Salomo den philosophischen Theil seines Commentars aus demjenigen des Mose ibn Tibbon.

Immanuel, wahrscheinlich Freund Dante's, Dichter der Machberot, war zu Rom um 1272[2]) geboren, in einer Zeit, in der die Cultur der Provence den Römern näher gerückt und durch sie die Geister einer freiern Richtung zugeführt wurden. An den Werken des Maimonides gebildet, vielleicht durch seinen Vetter Leo Romano,[3]) den gediegenen Kenner mittelalterlicher Philosophie, in die Scholastik eingeführt und angeregt durch angesehene gelehrte Zeitgenossen und Vorgänger,[4]) versuchte er zuerst seinen Geist an der Erklärung biblischer Schriften. Doch der spätere geniale Dichter Immanuel ist hier kaum zu ahnen. Seine Commentare tragen das Gepräge jugendlicher Arbeit: überall Abhängigkeit, ermüdende Breite, fast nirgends Originalität.[5]) In der Erklärung zu den Sprüchen betritt er den breit ausge-

---

1) Siehe Geiger a. a. O.

2) Zuerst von Zunz nachgewiesen; s. auch den Art. Immanuel von „Sider“ (Steinschneider, Literaturbl. d. Orients IV, 21 ff.)

3) Siehe über denselben Zunz, Ges. Schriften III, 153; Steinschneider Giuda Romano, Rom 1870.

4) Raschi, Ibn Esra, Menachem ben Salomo, Mose ibn Tibbon.

5) Gegen Rödiger, Ersch u. Gruber s. v.; Zunz, Analecten in Geiger, wissensch. Zeitschr. IV, 194; Steinschneider, Litbl. IV, 21 ff.

tretenen Pfad der Scholastik und verfolgt diesen Weg auch in seinem Pentateuch-Commentare.[1])

Was nun seine Erklärung zum HL. anbelangt, der er in seinem Machberot (S. 12 u. S. 306 ed. Berlin) selbst Weihrauch streut,[2]) so gilt von ihr in noch größerem Maße dieses Urtheil, denn in ihr sehen wir theils eine Paraphrase der Ibn Esraischen Interpretationen, theils einen Auszug, resp. eine Umarbeitung des Mose ibn Tibbon'schen Commentars. Während er die Benutzung des letztern in der Einleitung genügend motivirt,[3]) scheint er für das Plagiat aus Ibn Esra keine Entschuldigung zu haben, will man nicht das Anfangs des Werkes stehende זכרו המפרשים auf den ganzen ersten und zweiten Theil der Interpretation beziehen.[4])

Ich gebe in Folgendem aus der Handschrift der Berliner Bibliothek, Q. 646 (Steinschneider, Handschriftenverzeichniß S. 99), einige Auszüge, die das Werk näher zu charakterisiren bestimmt sind.

Ausführlich ist über den Commentar, welcher auch handschriftlich in der Derossiana (577) liegt, von Perreau in seinem Intorno al Commento Ebreo-Rabbinico del R. Immanuel ben Salomo sopra la cantica . . . Rom 1878, berichtet worden.

---

1) Der Anfang neuerdings edirt von Abbé Perreau aus HS. Parma in Merx' Archiv, Heft 3 u. 4 (recens. Geiger, Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben, 1869, Heft 1).

2) Die Stelle lautet übersetzt: Im Comment. zum HL. hast Du Wunder hervorgebracht, — daß das Auge nicht satt wird, zu sehen — . . . alle Weisen der Zeit erkannten meine (Salomo's, der im Paradies mit ihm spricht) Ansicht nicht; — bis Du aufstandest u. s. w.

3) Cod. Steinschn., jetzt Berlin fol. 1a u. 1b, abgedruckt von Berliner, nach Cod. Vat. 85, Magazin 1875, Nr. 16.

4) Ueber Plagiate vergl. Dukes, Rabb. Spruchkunde 21 Nr. 61, Literaturbl. 1851 S. 374 ff., Brüll, Jahrb. II, 165, Hebr. Bibl. XVI, 89. Stellen mit רחוק בעיני hat Immanuel aus Ibn Esra nicht aufgenommen.

Nach der üblichen Eingangsformel des Dankes erwähnt er die Ansicht der Weisen, die in dem Buche das vorzüglichste der heiligen Schriften erblicken, verwirft die Erklärungen Derer, die in ihm eine Erzählung der Geschichte des israelitischen Volkes und einen Hinweis auf die Erlösung sehen. „Sie denken, dieses heilige Buch sei wie eine der profanen Schriften und wie die Chroniken irgend eines Königs, deren Nutzen gering und deren Lectüre Zeitverschwendung ist.“ Eine neue Ansicht, die noch später den Unwillen der Commentatoren erregte.[1])

Einige der Autoren oder Theologen (המדברים, hier wohl nicht im engern Sinn: Mutakallimin) hätten seinen Werth erkannt, „seine Fluthen durchzogen mit dem Schiffe ihres Verstandes, aus seinen Tiefen Perlen zu Tage gefördert und in dem Buche eine Darstellung der Möglichkeit, wie der intellectus materialis ein Intellect in actu werde (.. איפשרות שוב השכל החמרי שכל בפעל) gesehen.“ Der Freund, den das Lied erwähne, sei demnach ein Gleichniß für den שכל הנפרד, den separaten Intellect, die Freundin aber für den intellectus materialis (שכל החמרי), die des Einflusses des שכל הפועל (intellectus activus) harre, um ihm ähnlich und mit ihm verbunden zu werden.[2])

Erwähnte Philosophen hätten diesen Zweck des Buches im Allgemeinen wohl verfolgt, aber nur einen Theil der Verse vorübergehend (nebenher, ע"ד העברה) erklärt. Die Ausführung dieser Aufgabe sei dem Mose ibn Tibbon bis auf Uebergehung von Einzelheiten gelungen. Die Art und Weise Tibbon's acceptirend, werde er, dem unablässigen Drängen gelehrter Zeitge-

---

1) Dav. (Provinciale) Mscr. Schönblum (Hebr. Bibl. 1869, S. 112, Nr. 17), jetzt Cambridge, fol. 13 אמנם תלונתי גדולה על החבר ר' עמנואל אשר בזה וחרף וגדף המפרשים ספר שיר השירים הזה על דבוק האומה באלהיה וגלותה וגאולתה ושובה באחרית הימים.

2) Mscr. Steinschn. fol. 2 ... והיה הדוד הנזכר בספר הזה משל אל השכל הנפרד והרעיה משל אל השכל החמרי המשתוקק אל שפע השכל הפועל והכוסף להדמות אליו כפי היכולת ולהדבק בו . . .

nossen[1]) und Freunde[2]) nachkommend, dessen Erklärungen citiren, wenn erforderlich, verändern, vermehren und verkürzen.

Nachdem der Verfasser das Buch analog den Lebensabschnitten in drei Theile, von denen jeder wieder in drei Unterabtheilungen zerfällt, getheilt und die Mose ibn Tibbon'schen Definitionen über die Arten der Dichtung wiedergegeben hat,[3]) kommt er noch einmal auf den Charakter und den Zweck des HL. zurück.

Daß obenerwähnter philosophischer Stoff von der Verbindung des separaten Intellects mit der Seele des Menschen und die Lehre, daran zu glauben, weil dieser Glaube die Hoffnung auf Unsterblichkeit realisire, breit ausgesponnen wird, ist bei Immanuel's Ausführlichkeit zu erwarten. — Die Lehre von der Unsterblichkeit sei erst durch Salomo zum Bewußtsein gebracht worden und zwar durch das HL.; einer solchen Tendenz entspreche das talmudische Wort: „das HL. verunreinigt die Hände.“[4])

Der eigentliche Commentar beginnt fol. 5a mit der Worterklärung (ב"ה = באור המלות) je eines Abschnittes, giebt dann die einfache (natürliche) Erklärung[5]) (פשט המקראות)[6]) und schließlich die philosophische (על דרך האמת)[7]).

Die Wort- und Sacherklärung, die, wie schon gesagt, Immanuel meist buchstäblich aus Ibn Esra entlehnt, bietet in den

---

1) Einl.: ובראות חכמי דורנו מה שכתב החכם הנזכר (nämlich M. Tibbon) נכספו לבא אל חדריו . .

2) Perreau, Intorno . . . 5.

3) S. Kap. 5. §. 19.

4) S. Einleitung.

5) Wie sehr auch diese gleich ב"ה nach Ibn Esra klingt, geht aus der unten folgenden Gegenüberstellung der Erklärungen beider Autoren hervor.

6) Ein auch in seiner Erklärung zu den Proverbien gebräuchlicher Ausdruck (vgl. fol. 12a u. öfter).

7) Prov. dafür zuweilen ע"ד הנסתר.

Varianten von demselben nur wenig Neues, und dieses läßt sich theils auch bei anderen Autoren nachweisen.[1])

In welcher Weise sich die Abhängigkeit Immanuel's von seinen Vorgängern zeigt, geht aus folgendem Beispiele hervor.

Immanuel ben Salomo.

פ"ה נאמר כי אמרה ישקני מנשיקות פיהו וכל הנמשך אחר זה הזכיר מחבר הספר כי נערה.אחת קטנה ושדים אין לה יפיפי' ביותר היתה עומדת מחוץ לעיר באחד מן הכרמים לרעות גדייות קטנות ע"ד ורהל באה וכו' והיתה שומרת הכרם ... כי בהיותה בכרם ראתה רועה אחד יפה תאר ונפל החשק בלב כל אחד מהם ואמרה הנערה בקול רם בכל תאותה וחשקה מי יתן וישקני הרועה העובר פעמים רבות כי לא אשבע באחד ... והרועה הרגיש ונשמעו דבריה ופנה אליה והזרה הנערה לדבר עם הרועה פעם בפעם ואומרת לו כי טובים דודיך וכו'

Ibn Esra.

Einleitung zu II.

על כן הוא המשל נערה אחת קטנה מאד שאין לה עדיין שדים היתה נוטרת כרם וראתה רועה עובר ונפל החשק בלב כל אחד מהם:

Anfang des Commentars II.

... דברי הנערה כאילו תדבר עם נפשה וכל תאותה שישק אותה פעמים רבות כי לא תשבע מאחת וכאילו הרגיש הרועה וחזרה מדברת לו וכו'.

Erklärung III (ע"ד האמת) Anf.

והזכיר הנשיקה במקום דבוק האמתי ובאמרו ישקני מנשיקות פיהו רמז על כי דבקות נפש האדם עם השכל הנפרד הוא אפשרי כי לא יתאוה האדם ולא יתאר דבר נמנע ולקח לשון נשיקה בעבור כי הנשיקה היא הדבוק החזק וכו'.

Mose ibn Tibbon.

Codex München 264 fol. 14a, ed. Lyck S. 14.

ישקני בא לרמוז על כי דבקות נפש האדם עם השכל הנפרד הוא אפשרי כי לא יתאוה האדם ולא יתאר דבר נמנע. ולקח לשון נשיקה בעבור כי הנשיקה החזק שבכל דבוקי האוהבים...

1) Die Wiedergabe des Ibn Esraischen Textes bei Immanuel hat das Gute, daß durch sie Uncorrectheiten der gedruckten Ausgaben gehoben werden können, wie aus der folgenden Gegenüberstellung einleuchtet:

„Die Söhne meiner Mutter“ seien vom Dichter gewählt, um die Lieblosigkeit derselben klarer hervortreten zu lassen. Das ברמי שלי sei eine analoge Bildung des ותראהו את הילד. Die Dualform צהרים erklärt er הוא שם לחצי היום תקרא בן לרוב האור הנמצא אז בעולם ומזה צוהר העשה להבה שהוא שם להלן ... ובן יִצְהָר נקרא בן לרוב זֵיתוֹ ... ובא צהרים בלשון רבוי ... מפני שזה השם נופל לא על חצות היום לבד אלא גם על הלק מהיום קרוב לחצות והלק מהיום מעט אחר חצות[1]. Ferner שושנה (ויאולה) = viola, Veilchen. — גל = Quelle, von גלה offen sein, da die Quellen im Gegensatze von בְּאֵר offen lägen. Von dem אהלות glaubten Viele, daß es von אהל sei, da der Baum mit seinen Zweigen eine Art Hütte bilde. — Das מתרפקת (8, 5) = מתפרקת.

§. 21. Schemarja aus Creta (האיקריטי).

Im Jahre 1328[2]) übersandte Schemarja von der Insel

	Ibn Esra.	Immanuel ben Salomo.
1, 3.	יורק לפניה	על פניה
1, 6.	בעין קלון וחסרון	בעין קלון וחרפה
2, 1.	לעולם היא ו׳ עלים	... בעלת ו׳ עלים
2, 2.	„Rosenähnliche Lippen in Bezug auf den Geruch, nicht auf die Farbe.“	Richtig in umgekehrter Fassung.
5, 1.	Anscheinend lückenhaft.	Vollständig.
6 2.		Andere Fassung als J. E.
7, 9.	קצה	קצת
8, 6.	והקרוב	והקרוב אל הדעת.

1) Parchon, Wörterbuch (ed. Stern) S. 56b giebt die Erklärung: קראו את חצי היום צהרים כי באותה השעה ישוו כל המקומות באור מפני שאור החמה ממוצע לכל הרוחות ומצהירין בשוה ... (Dagegen [Mittheilung Steinschneider's] Jona ibn Gannach (S. 661): לקוּה אלצ׳יא wegen der Kraft des Lichtes zu dieser Zeit. Hatte P. eine andere Leseart, oder ist seine Erklärung selbständig?)

2) Die Zeit ergiebt sich aus einem Citate in einem Schorr'schen Codex (he-Chaluz II, 159.)

Creta[1]) die Erklärung zur Genesis und zum HL. dem Könige Robert von Sicilien,[2]) auf dessen Veranlassung, wie er selbst in seinem Genesiscommentare zu Anfang angiebt, er die Bibel commentirte. Der Widmung an den König soll nach Mittheilung des Pariser Katalogs hebräischer Handschriften (Cod. 879[3a], fol. 21 Mscr. Cant.) eine Vorrede folgen, in der der Verfasser von seiner schon vollendeten Bibelerklärung, die an tausend solcher Bogen (קונטרסים = commentarii, später: Blatt, Bogen) ausmache, sprechen; die beiden erwähnten überreicht er dem Könige. Eine zweite Recension befände sich dann (nach dem Cat. manuscr. orient.) Par. anc. fond. 334[3]. Daß er eine solche geschrieben habe, läßt mich eine Stelle der Münchener Handschrift (Seite 9b meiner Abschrift) vermuthen, in welcher Schemarja's Unzufriedenheit mit bereits geschriebenen Partien der Erklärung sich zeigt und eine neue Deutung versucht wird.[3])

Schemarja, der sich lange und viel mit dem Studium philosophischer Schriften beschäftigt hatte, richtet, wie er in seinem Sendschreiben an die römischen Juden[4]) sagt, sein Augenmerk auf den verborgenen Sinn der heiligen Schrift. Dieser Sinn werde erst durch logische und grammatische Behandlung gefunden und bringe die Absicht des Bibelwortes klarer zum Verständ-

---

1) Sein vollständiger Name: Schemarja ben Elia ben Jacob ben David ben Eli Romano ben David aus Rom. Hebr.: שמריה בן . . . ר' אליהו הפרנס האיקריט.

2) Vgl. Cat. Par. a. f. 334[9]. Zunz, Literaturgesch. 367. Literaturbl. 1846, 56. Pinsker, Likkute Kadmonijot 128. Dukes, Schire schelomo II, S. IV (woselbst die Widmung mitgetheilt ist).

3) Die Stelle lautet: אמר שמריה בן הנדיב ר' אליהו הפרנס האיקריטי ראיתי כי לא יצאתי ידי חובתי בזאת הפרשה בפי' הפרשה המתחיל דודי צח ואדום כי נעלתי שעריו למאד לפני כל מעיין בו ואני בתחילת מחשבתי בפי' הספר הלז לא הייתי בעיני לסתום רק לפתוח ולהרחיב כיד שכלי וקצורי, לכן הנני מיסד במשל הזה אבן בחן פנת יקרת . . .

4) Mitgetheilt von Geiger, Ozar nechmad II, 91.

niß, als es die wörtliche Auffassung (פשט הגשמי) vermöge. Im Sendschreiben bezeichnet er die Commentare zu Sprüchen, Klageliedern, Hoheslied und Psalmen als bereits geschrieben.

Die Heiligkeit des Bibelwortes steht ihm so hoch, daß er keinen Buchstaben des Kanon für überflüssig hält, oder von Lücken der Schrift spricht; haggadische Erklärungen nimmt er, um dem Leugner (מין, אפיקור, ועובר עבודה זרה) kein Material in die Hände zu geben, nicht auf.[1])

Sein Commentar zum HL., der mir vollständig in einer Abschrift aus Codex München 210 vorliegt, lehrt, daß er den Versuch, grammatisch zu verfahren, nicht durchgeführt hat und daß er, trotz der Versicherung des Gegentheils, sehr oft Citate aus dem Talmud und Midrasch schöpft.[2])

Seine grammatischen und etymologischen Erklärungen, höchst interessant und manches Brauchbare bietend, finden sich vollständig im Anhange mitgetheilt.

Im Commentar tritt die Absicht, ein ethisches Werk zu liefern, klar hervor. Deshalb wird es, nach einer weitern Auseinandersetzung dieser philosophischen Richtung bei Schemarja's Vorgängern genügen, wenn wir nur Einiges aus diesem Commentare mittheilen und den Leser auf die im Anhang gegebene Einleitung in denselben verweisen. Mit Citaten aus den philosophischen Schriften, aus dem Aristoteles, von dem er zu HL. 5, 12 behauptet, er habe die salomonischen Schriften gekannt und benutzt, und vorzüglich dem Maimonides und Alfarabi geht Schemarja keineswegs sparsam um, hält sich aber trotzdem nicht für

---

1) Sendschreiben a. a. O.

2) Hierauf weisen deutlich die Citate aus den Talmudim, dem Bereschit rabba, dem Midrasch des Nechunja ben ha-Kana und das Schlußwort (Cat. Par. a. f. 334 und Codex München) קחה נא אמרים דרושים ברורים וסתרי סתרים על אופן דבורים. בלבי צרפתים בנפשי נסכתים בידי חקקתים ערוכים שמורים hin.

fähig, alle Einzelheiten der Dichtung auf Grund der Andeutungen[1]) des Rambam klar zu legen.

„Als der König Salomo, lebenssatt, dem Tode sich näherte und seine physischen Kräfte (כחותיו הבהמיות) abgenommen hatten, verfasste er das Hohelied" — das ist der Inhalt der ersten halben Seite des Commentars. Diese Ansicht wird vom Verfasser um so mehr betont, da er der erotischen Auffassung jede Berechtigung abspricht und sie stark bekämpft (fol. 151a) ויש מי אשר אמר ההפך ואמ׳ לקח דברי הספר על פשטו אשר פשוטיהם מורים רוב תאוה וכו׳. Würde es im einfachen Sinne genommen, fährt er, nachdem das talmudische Verbot, das HL. als מין זמר zu betrachten, herbeigezogen ist, fort, so gäbe es nichts Profaneres als dieses Lied, und jener Tag, an dem es gedichtet worden, sei ein Unglückstag für Israel gewesen.

Der Commentar selbst beginnt fol. 152: שיר השירים sei gleich שבח השבחות ומעלת המעלות ותכלית ההצלחה ורוב השלמות. Dieser ausgesprochenen ethischen Tendenz des Buches folgt dieselbe philosophische Explication, wie bei den anderen Religionsphilosophen.

§. 22. Codex Leipzig 30[b]. — Codex München 56. — Joseph ben Salomo ibn Fewwal.

Was die erste anonyme Erklärung anbelangt, so gehört sie weder dem Mose ibn Tibbon (nach Zunz' Vermuthung Addit. ad Cat. codd. hebr. Lips.), noch dem Jacob ben Jehuda, der vermuthlich nur Abschreiber war, an. Anfang fol. 24a nach den von Delitzsch (Cod. XXX) mitgetheilten Strophen שיר המעולה

---

1) Vgl. Schemarja zu HL. 5, 15 ולא תבקש ממני על כל מלה מן המשל הזה מה כונתו במשל כאשר באר איש האלהים רבנו הגדול בספרו הנכבד בהקדמות החלק הראשון והוא אמרו שם לא תבקש כל חלקי (siehe Munk, Guide des Égarés I, 21, 22) הענינים אשר באו במשל ההוא.

והמשובח על כל השירים והחשקים אשר לשלמה ז"ל שלמה הוא אשר יסדו שזה השיר נאמר לשלמה והנה זה שבח השיר ועילהו למאד מאד כאשר כי הוא מאחר השירים משירי שלמה שנאמר כן ויהי שירו וכו'

Die Erklärung, ethisch-philosophisch abgefasst, bedient sich älterer Commentare, auch des Talmuds und Midraschs. „Die menschlichen Kräfte im Bilde der Geliebten streben nach der Durchdringung und Vereinigung mit der Weltseele.“ Eine Probe der Erklärung findet sich im Anhang.

Dasselbe fast liest Ben Salomo Codex München 56 aus dem HL. und thut sich nicht wenig darauf zu Gute, diese mit Schloß und Riegel verwahrte Megilla so glücklich gedeutet zu haben. Der Verfasser giebt seine Erklärung als Product gründlicher Forschung und heller Speculation an. Delitzsch (Literaturblatt des Orients III, 664) vermuthet in Immanuel den Verfasser, was sich nicht begründet. Auch Eljakim ben Salomo (Bartol. I, 217), welcher ebenfalls das HL. erklärte, ist nicht Verfasser, sondern nur Abschreiber[1]) gewesen.

Der Commentar des Joseph ben Salomo ibn Fewwal[2]), welcher nicht, wie ich unter Mose ibn Tibbon nachgewiesen habe, identisch ist mit dem von Geiger (wissenschaftliche Zeitschrift III, 427) beschriebenen Codex Adler, liegt in der vatikanischen Bibliothek (Nr. 250[2]), beginnt nach Assemani mit den Worten מים עמוקים דברי איש אמר המחבר.... und verfolgt die gleiche Tendenz, wie die vorstehenden Interpretationen.

§. 23. Gersonides.[3])

Levi ben Gerson (Leo de Bagnols, Gersonides), ein Autor des 14ten Jahrhunderts (geboren 1288, gestorben 1344; s. H. B.

---

1) Vgl. Assemani zu Cod. Vat. 250[5].

2) Siehe über den Verfasser Hebr. Bibliogr. 1869, S. 138, Note 1.

3) Siehe über ihn Joel, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph.

VII, 83, IX, 162), der fast alle Wissenschaften seiner Zeit erfasste und als Rationalist angefeindet wurde, konnte sich doch nicht von der herkömmlichen Ansicht über das HL. befreien.

Der Commentar, welcher das HL. in sechs Theile zerlegt, wurde im Jahre 1325 oder 1326[1]) vollendet. In fließender Sprache geschrieben, verfolgt er den Weg seiner Vorgänger, denen er an Klarheit weit überlegen ist. Levi zieht zur Motivirung seiner Auseinandersetzungen nur sehr selten jüdische Quellen herbei, schöpft aber desto häufiger aus den hebräischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften, einige Male aus seinem Commentare zu de anima und seinem religionsphilosophischen Werke „Kriege Gottes“ (מלחמות ה').

In der ziemlich weitläufigen Vorrede behauptet der Verfasser die Nothwendigkeit eines neuen Commentars. Alle Commentare gingen den Weg der Midraschim[2]), was dem Inhalte des Buches nicht entspräche, und diese Erklärungsart verwerfe er deshalb. Der Zweck des HL. sei kein anderer, als die Eingeweihten (היחידים)[3]) allein in rechter Weise auf den Pfad zu führen, der zur Glückseligkeit gehe. Die Vereinigung des Menschen mit dem intellectus activus, die durch einen sittlichen Wandel, durch das stufenmäßige Studium aller Wissenschaften erreicht werde, ist an den Versen des HL. in logischer Weise gezeigt worden. — Aber nicht immer ist es dem Autor möglich, die Verse philosophisch zu deuten, und ehrlich gesteht er ein, daß sie nur nach dem einfachen Sinne interpretirt werden könnten. Im

1) 1326 nach den Nachschriften der gedruckten Commentare (vgl. auch Carmoly in Jost, Israel. Annalen I, 86), 1325 nach Cod. Vat. 83 (fol. 168); vgl. Cat. Assem. p. 59, Cod. de Rossi 41, 273, Cat. Bodl. s. v.

2) Die philosophischen waren ihm demnach unbekannt, ein Beweis, daß die philosophische Interpretation den Anklang nicht fand, den ihre Autoren hofften.

3) Auch יחידי סגולות genannt (More ha-Nebuchim I, 71).

Allgemeinen giebt er schon in der Vorrede die Hauptpunkte seiner Deutung, auf die er specieller bei den einzelnen Versen wieder eingeht.

Den Menschen, den Mikrokosmos der Schöpfung (עולם קטן) vergleicht Salomo, nach Levi's Ansicht, der Stadt Jerusalem, die Kräfte der Seele den Töchtern Jerusalems. Salomo ist das Bild des im Menschen herrschenden Verstandes (שכל), ein Name, der auf die Vollkommenheit, denn er hängt mit שלמות ,שלם zusammen, hinweise. Der Tempel sei im Bilde des Libanon wieder zu finden. Die Vorstellungskraft (הדמיון) würde durch den „Weidenden zwischen Rosen", philosophische, speculative, physische und theologische Dinge seien durch „Salböle und Gewürze" bezeichnet.

S. 5 b (ed. Königsberg) beginnt der eigentliche Commentar mit der Erklärung der Ueberschrift. Worterklärungen, deren einige folgen, sind dürftig und finden nur dort ihre Anwendung, wo sie zur Aufhellung der philosophischen Explication erforderlich sind.

1, 5 Die Vergleichungen in der hebräischen Sprache durch zwei Kaf seien häufiger, z. B. כשפחה כגברתה ,כעמי כעמך.

5, 4 ומעי המו עלי = ותורתך בתוך מעי.

8, 5 erklärt er als Auflegen der Arme der Geliebten auf den Freund, das Wort מתרפקת, denn מרפק bedeute im Arabischen nach Maimonides (Mischna-Commentar) Arm.[1])

1) Siehe Aruch (ed. Landau) 1000, woselbst die Stelle aus dem Mischna-Commentar des Maimonides (Ohol. I, 8), in der er מרפק als קבדא (cúbito?) wiedergiebt, herangezogen ist. מרפק im Arabischen = Armstütze oder Elbogen.

Sechstes Kapitel.

Das Hohelied bei den jüdischen Mystikern.

§. 24. Einleitung.

Wie die Philosophie des jüdischen Mittelalters will die Geheimlehre den Hintergrund der Bibel erforschen, ihre tiefer liegenden Gedankenschätze heben. Jene unternimmt diese Arbeit mit den Werkzeugen der Wissenschaft, dringt mit Begriffen und Denken in das innere Wesen und spricht keinem mühsam arbeitenden Forscher den endlichen Erfolg, die Erkenntniß ab; diese, wenn auch — namentlich bei ihren Vertretern in Spanien — philosophirend, legt ihr Hauptgewicht auf die Phantasie, die allein begnadigt sei, zum wahren Verständniß sich hindurchzuarbeiten und hält nur die des höhern Aufschwunges fähig, die vermöge einer besondern göttlichen Weihe dazu auserwählt seien. Diese Auserwählten begreifen allein, daß die Bibel das gar nicht sagen wolle, was sie für den Uneingeweihten enthält, sie sehen im Bibelworte die größten Geheimnisse, lesen aus ihm die tiefste Erkenntniß und erblicken in dem geheimen Sinne den Schlüssel zur Lösung der wichtigsten Fragen über Gott, Welt und Menschenschicksal.

In diesen Kreis ihrer Forschung zieht die Geheimlehre auch das Hohelied, nicht, um es zu erklären, sondern die mystisch-mathematischen und dann die mystisch-grammatischen Anschauungen an seine Verse zu reihen, um sie unter diesem Aushängeschilde vortheilhafter verwerthen zu können.

Für die Exegese des Hohenliedes haben diese Commentare nicht die mindeste Bedeutung, denn Wort- und Sacherklärung

schreiben sie älteren Autoren nach; weil aber ihr Hauptaugenmerk auf die Auseinandersetzung kabbalistischer Lehren sich richtet, so ist ihnen eine größere Bedeutung für die Geschichte der Kabbala nicht abzusprechen.

Die deutsche Mystik, vertreten durch Elasar aus Worms, möge hier zuerst ihre Stelle finden, ihr folge die in Spanien, die philosophirende, welche theils die Spielereien Elasar's aufnimmt.[1])

§. 25. Eine Erklärung aus Deutschland.

Zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts begegnet uns hier der Commentar des Elasar ben Jehuda aus Worms.[2]) Der Titel des Buches lautet יין הרקח[3]) und erstreckt sich auch auf das Buch Ruth.[4]) Die in Lublin 1608 gedruckte Ausgabe ist von kurzen Noten des David (Teble) ben Benjamin begleitet.[5]) Die Methode, die Buchstaben der Gottesnamen und der Schriftverse zu versetzen, sie in Zahlzeichen zu übertragen oder als Abkürzungen bedeutungsvoller Wörter zu behandeln[6]) kennzeichnet die deutsche Mystik, zu welcher sich die Sefirotlehre noch nicht gesellt hatte, und herrscht in unserm Commentare. Wolf (Bibl. hebr. I, 316) sagt, er habe tres Cabbalae species, Gematriam,[7])

---

1) Abulafia kannte jedenfalls schon die Schriften und erwähnt sie.

2) Catal. Bodl. 914.

3) רקח wie im Buch רקח = אלעזר (beides je 308 im Zahlenwerth).

4) Unser Autor hat sämmtliche Megillot interpretirt; vgl. Cod. Opp. 83 (73 der lateinischen Section des Katalogs ist Fehler) unter demselben Titel.

5) Verfasser masoretischer Observationen zu Pentat. und Meg. (Hamburg 1715); vgl. Catal. Bodl. 857.

6) Grätz, Gesch. VII, 90.

7) Von γραμματεῖα (Grätz a. a. O. Note), doch hier im Sinne von γεωμέτρια.

Ziruf (Conjunction) und Rosche Tebot (Abbreviaturen) umfasst und behandelt.[1]) Dasselbe fast meldet der Cat. Opp. zu Codex 572 Q. רמזים גמטריאות וסגולות וחידה ועניני פורים.

Der anonyme Commentar in letzterem Codex scheint in gleichem Geiste abgefasst zu sein.[2])

§. 26. Asriel (Esra?).[3])

Der älteste Commentar,[4]) der die zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in der Provence entwickelte Sefirotlehre anwendet, scheint der des Asriel zu sein. Dieser Commentar influirte sehr stark auf den Sohar. Dieser, welcher das Hohelied auch zu mystischen Zwecken ausbeutet, entlehnt ihm erstens viele Ausdrücke, die bei ihm eine aramäische Färbung erhalten, zweitens viele termini technici. Auch symbolische Deutungen, wie über die Stiftshütte, Erklärungen der gebrauchten Bilder des Hohenlieds, die eingeschaltete Abhandlung über die Gebote hat der Sohar.[5])

Fälschlich schrieb man den erwähnten Commentar dem Nachmanides zu und glaubte, theils durch den auf dem Titel des gedruckten Commentars angegebenen Namen dieses Gelehrten, theils durch ein Citat im Commentar, das man übereinstimmend fand mit einer Stelle in der nachmanidischen Pentateucherklärung, veranlaßt, an die Autorschaft desselben. — Dieses Citat nun fin-

---

1) Vergl. auch Zunz, Zur Gesch. 77.

2) Vergl. Catal. Opp. s. c.

3) Ueber ihn und seine Identität mit Esra siehe Steinschneider, Catal. Bodl. 143, 915, 1965[65]; vgl. Hebr. Bibliogr. XVIII, 19, Anm. 1; ferner Grätz, Geschichte VII, 447.

4) Der Commentar ist vielleicht identisch mit Mscr. Wien 47; vergl. Deutsch und Kraft, Katalog der Wiener Handschriften, 89.

5) Jellinek, Beiträge zur Philosophie und Kabbala I, 43.

det sich in Handschriften, wie aus einer Notiz Schorr's[1]) hervorgeht, nicht, scheint ein Zusatz des ersten Herausgebers zu sein, der seinem Werke, dem er wohlbewusst durch Nachmanides' Namen einen größern Werth und durch das Citat Glaubwürdigkeit verschaffen wollte, zu sein und überhebt uns einer Schwierigkeit, auf die schon Jellinek[2]) hingewiesen hat. — In einem Leydener Codex, Warn. 32[2] [3]), in der Vorrede des Isaak Akrisch zu den drei Commentaren (pseudonymer Saadja, Joseph Kaspi, Jacob Provinciale)[4]) ist als Autor Esra angegeben. Joseph Chajun (fol. 2 Mscr. Brit. mus.) stellt als Repräsentant der kabbalistischen Richtung Esra auf; ferner enthält der Commentar Alles, was Recanati (Taame ha-Mizwot) im Namen des Asriel anführt. Recanati schreibt auch mit und ohne Nennung des Namens seiner Quelle ihn oft aus.[5]).

Der gedruckte Text ist äußerst incorrect.

Die Einleitung greift in die Geschichte zurück, beginnt mit Adam und weist einen Zusammenhang in der Ueberlieferung des Gesetzes nach, die von den Patriarchen auf Mose, von diesem auf Josua und so fort bis auf seine Zeit erfolgt sei. Die Erzählung des Talmuds von den Gelehrten, die sich mit מעשה מרכבה beschäftigten, wird von ihm herangezogen.

Nach der Zerstörung des Tempels hörte Frömmigkeit und mit ihr die Wissenschaft auf; ungelehrte Erklärer haben die heiligen Worte profanirt und Gedanken hineingetragen, die man nicht einmal denken, geschweige denn schreiben dürfe. Auch in

---

1) he-Chaluz IV, 84, Note 2.

2) Jellinek a. a. O. 41.

3) Citat bei Meyer Annot. in Seder olam (Wolf, Bibl. hebr. I, 78).

4) Catal. Bodl. 755 ff.

5) Pentat.-Comment. 5d., 6c. ist II. u. III. Abtheilung der Einleitung Asriel's ausgeschrieben. Vergl. Jellinek a. a. O. 40.

den befremdenden Haggadas und Midraschim lägen kabbalistische Andeutungen. Der Verfasser habe lange geschwiegen, jetzt wolle er, bei anrückendem Alter, eine der heiligen Schriften interpretiren und zwar das HL. Drei Auffassungen kenne er (ג' כתות וג' דעות). Die erste, welche es als Liebeslied (דברי חשק) betrachtet, verwirft er. Die zweite — „Verhältniß Gottes zu Israel" — sagt ihm zwar zu, aber erst die dritte (kabbalistische) Auffassung ist die wahre und einzig richtige.

Der Verfasser sagt, er halte sich an die Auffassung der Rabbinen, stütze sich auf den Talmud und Midrasch und schicke zu besserem Verständnisse drei Vorreden (הקדמות) voran:

I. Salomo verfasste das Buch zur Zeit seines Alters und nannte Gott mit seinem Namen.

Seine Erklärung umfasse den offenliegenden Sinn (נגלה) und den geheimen (נסתר). Aussprüche des Buches, deren einfacher Sinn (פרט) nicht zu deuten sei, erkläre er allegorisch. Eine Hiobstelle, die er als Beleg herbeizieht, giebt ihm Gelegenheit, von den vier Metallen und den vier ihnen analogen Elementen, den zehn Sefirot und den zweiunddreißig נתיבות zu sprechen.

II. Ueber einzelne Wörter, Hapaxlegomena (jedoch nicht im grammatischen Sinne).[1])

III. Der Verfasser geht auf die Principien der Kabbala näher ein; ein Zusammenhang mit dem Hohenliede ist jedoch nicht klar.

Fol. 27 (Handschrift Bislichis 65) beginnt der eigentliche Commentar mit (שה"ש נעים זמירות. ומבחר השירות. אמרות טהורות.[2]
ודבר גבורות. אשר כסא הכבוד מזמר . .

Bemerkenswerth sind: eine Polemik gegen Ibn Esra (fol. 60b), auf die Jellinek a. a. O. schon hinweist; der Ausspruch zu 1, 11

---

1) In diesem Abschnitte spricht Asriel von den Regenbogenfarben.

2) Die letzten beiden Worte fehlen in der gedruckten Ausgabe.

(fol. 29 b), daß die Vocale der Consonanten wie der Geist im Körper seien (nach dem jerus. Talmud).[1])

Die grammatischen Erklärungen Asriel's sind sehr dürftig und treten nur da zu Tage, wo sie zur Aufhellung der Ausdrucksweise unumgänglich nöthig sind.

Welcher Art Asriel's Allegorie ist, sehen wir aus der Behauptung, שושנה (als לירי — das לידי ist Druckfehler —) sei ihrer sechs Blätter halber als Gleichniß der sechs Körperflächen zu betrachten.

§. 27. Sahula.

Isaak ibn Sahula, geboren 1244, vielleicht zu Guadalaxara,[2]) verfasste, wie er selbst bemerkt, seinen Commentar, als er fast 40 Jahre alt war.[3])

In der Einleitung geht er, nachdem er in einigen Worten Gott Dank und Preis gespendet, auf seine Vergangenheit etwas näher ein, schildert sein rastloses Leben, sein mühevolles Studium. Im fremden Lande aufgefordert, Anderer Wissensdurst zu löschen, sträubte er sich, seine Armuth vorschützend. Darauf habe man ihm erwidert: „Schon aus der Ferne haben wir Deinen Ruf vernommen und wissen, daß Deine Beschäftigung der Gnomik und Poesie (משל ומליצה) gehört.“ Man bat ihn, eine Erklärung zum Hohenliede zu verfassen, zu welcher Arbeit er sich schließlich

---

1) Steinschneider Jew. Lit. 324, Note 24, weis't diesen Ausspruch, der sich in der mittelalterlichen Literatur oft (bei Ibn Esra in שפה ברורה) findet, bei älteren Autoren nach, z. B. im Buche Bahir, Esra (oder Asriel), unsere St., Abraham Abulafia, Sohar, Isaac Acco, Simon Duran, der auch (wahrscheinlich nach Asriel) den jerus. Talmud als Quelle angiebt.

2) Catal. Bodl. 1150, 1151; Steinschneider, Manna 113. De Rossi, Wörterb. s. v. giebt irrthümlich (nach Sacut) das Todesjahr 1268 an und schildert ihn als Dichter und Redner.

3) ואם שנותי קרבו אל הארבעים ...

überreden ließ. Er musterte deshalb die verschiedenen Commentare und fand sie entweder דקדוק מלותיו ונעם מליצותיו ... והניח והם מי שפרשו אותו בין הגוף ובין המשל oder סגור מכל סביבותיו הנשמה. Unter den rein speculativen Commentaren hebt er namentlich den des Joseph ibn Aknin hervor[1]) und sagt charakteristisch von dem Verfasser, „er habe die Verse in seine Tendenz gezwungen,"[2]) nach seinen Zwecken gedeutet.

Alle Commentare genügten ihm nicht. Er will sich bei Abfassung seines Commentars nach der vortrefflichen Erklärung des Kabbalisten Mose[3]) aus Burgos richten, die ihm zwar hier im fremden Lande nicht zur Hand, deren Inhalt ihm aber aus Vorträgen Moses', den er in seiner Jugend gehört, noch gegenwärtig sei.

Beim ersten Verse, zu welchem die meisten Interpreten nur den Nutzen und Werth des Liedes erklärt hätten, handelt er ausführlich darüber, weshalb שיר, der geeignetste Ausdruck, das Höchste bedeute, bringt aus dem Talmud Beweise für die Tradition des Gesanges und sagt:

1, 1 שיר השירים. שיר הנאצל מן השירים העליונים הנבחרים לשורר בהן בהיכל הקדש.

1, 5 geht die Erklärung von dem durch seine Buchstaben zu erklärenden Gottesnamen, der die zehn Sphären umschließt, wie „die an die Kohle gebundene Flamme"[4]), aus, wendet sich gegen diejenigen, welche vorgeben,

---

1) Siehe Literaturbl. des Orients XI, „Die Familie Kimchi", Note 18.

2) אשר הכריח הפסוקים לכוונתו.

3) ben Salomo ben Simon, Catal. Bodl. 1949, 2096, 2384; vergl. Dukes Literaturbl. d. Or. IX, 139, Nr. 66, XI, 92, Nr. 18 (als Verwandter?). Einen Artikel über ihn verspricht Steinschneider, Hebr. Bibl. XVIII, 19.

4) כשלהבת בגחלת קשורה (die typisch gewordene Phrase aus dem Buche Jezira).

eine Tradition über Namen zu haben, die Zukunft zu kennen u. dgl. m.

8, 12 weiß Sahula den Artikel in האלף geschickt auf das sechste Jahrtausend der Welt zu deuten, auf einen Zeitabschnitt, in welchem die Herrschaft zur davidischen Dynastie zurückkehre.[1])

§. 28. Abulafia. Gikitilla u. A.

Abraham Abulafia[2]) ben Samuel, 1240 zu Saragossa geboren,[3]) schrieb einen Commentar, dem eine Explication der Stiftshütte vorangeht. Das Werk trägt den angemessenen Titel ספר החשק, handschriftlich bei Almanzi (Cod. 30[5]), jetzt im British Museum. Dieser Schriftsteller, dessen Werke mit schwärmerischen, kabbalistischen und christlichen Bestandtheilen versehen sind,[4]) deutete auch das HL. vom mystischen Standpunkte aus. Ein Citat des 96 Blatt starken Buches bei Luzzatto (Hebr. Bibl. Nr. 20 S. 56) ist nicht aus dem das HL. enthaltenden Theil — Abulafia's wilde Phantasie weiß zwar die heterogensten Materien zu verknüpfen. Ob dieses ס' חשק in אמרי שפר[5]) Catalog München (S. 115, Z. 1) citirt ist? Dann wäre es zwischen 1280—90 verfasst. Ueber ein anderes kabbalistisches ס' החשק, die 72 Gottesnamen betreffend und edirt, siehe Hebr. Bibl. XIV, 8 und VII, wonach Groß (Magazin I, 82) zu berichtigen ist.

---

1) Die vorstehenden Mittheilungen entlehnte ich Steinschneider's Excerpten aus der Handschr. Oppenh. 281 Qu.

2) S. über ihn Catal. Bodl. 664; Landauer, Literaturbl. d. Or. 1845, S. 418 und die Berichtigungen Steinschneider's im Katalog der Handschriften in München, wo die meisten seiner Schriften sich finden. Landauer's Hypothesen sind nach vorläufigen Excerpten veröffentlicht.

3) Grätz, Gesch. VII, 222.

4) Zunz, Zur Gesch. 525.

5) Hebr. Bibl XIV, S. VII lies: München 285.

Die Buchstaben- und Vocalmystik wurde auch von Joseph Gikitilla, zu Medina-Celi in Alt-Castilien geboren, einem von Abulafia gerühmten Schüler angewendet. Seine erste Schrift war der Commentar zum Hohenliede.[1]) Ich glaube, daß diese erste Schrift der Ausgangspunkt seiner geistigen Arbeit war.[2]) Der Commentar zum Hohenliede ist nicht verloren,[3]) sondern handschriftlich in der Pariser Bibliothek vorhanden. Der Verfasser giebt in seinem גנת אגוז zwei Stellen[4]) aus demselben, die Anhalt genug bieten, den Inhalt als auf kabbalistische Vocaldeutungen bezüglich zu bezeichnen.

Auch der unvollendete Commentar des Abraham Kohen ben Ascher ben Eliezer aus Lunel,[5]) der anonyme in Cod. Par. anc. fond. 228[3] (nur über einzelne Verse) und der des Abraham ben Moses aus Fano (Cod. Vat. 230)[6]) gehören der Mystik an, die ihre üppigsten Blüthen treibt in dem dem vierzehnten Jahrhunderte angehörenden Supplemente zum Sohar, das

---

1) Das Datum der Abfassungszeit ist zweifelhaft; s. Steinschn. Catal. Lugd. 89, Jew. Lit. 307 zu 111, Catal. Bodl. 1461 u. Add., welcher Artikel schon Jellinek vorlag, als er das Excerpt in Beth-Hamidr. III, XLI mittheilte. Der Pariser Katalog läßt den Comment. HL. a. 1300 verfasst sein, Jell. l. c. im J. 1274, indem er dieses J. und ספר מגלת חמודות auf den Comment. zum HL. bezieht; dann wäre G. 1248 geboren. Das Datum Kislev 3086 (1325) für שערי אורה (Berliner, Mag. I, 29) ist jedenfalls nicht Abfassungsjahr. (Mittheilung Steinschneider's.)

2) Jellinek, Beiträge zur Philosophie u. Kabbala II, 62.

3) Wie Cassel, Ersch u. Gruber, Encyklop. II. Section, Bd. 31 s. v. angiebt.

4) fol. 15 c.; 58 e.

5) Catal. Mscr. Par. Cod. 806[14] — (1385, s. Gutachten des Isaak Latas S. 98, 99 nach gütiger Mitth. Steinschneider's), worauf spielt der einleitende Vers: אשר החליף כבוד שמך והמיר an?

6) Assemani, Catal. Vat. 194; Bartol. I, 47, de Rossi, Wörterb. S. 103.

unter dem Titel (מדרש שיר השירים מהזוהר[1], welchem der מדרש הנעלם לשה"ש — ein Blatt füllend — vorangeht, bekannt ist. Hier ist Zahlen-, Vocal- und Buchstabenmystik am reichsten vertreten, während hinsichtlich der Erklärung des Hohenliedes nichts von Bedeutung anzutreffen ist.

§. 29. Abraham Saba.[2])

Der Commentar dieses Gelehrten, welcher die fünf Megillot mit dem Pentateuch zum Theil ע"ד הנסתר erläuterte (siehe Steinschneider, Katal. Schönbl.-Ghirondi S. 44 N. 117, M), ist zum Hohenlied noch nicht aufgefunden, lässt sich aber zum größten Theile aus des Verfassers Pentateucherklärung[3]) reconstruiren.[4]) Die Richtung auf die Kabbala tritt bei ihm weniger hervor, wie

---

1) Als zweiter Theil des זוהר חדש mit Anmerkungen des Jeh. Gedalja. 4°. Salonichi 1596—97; 4°. Venedig 1663 u. ö. Siehe Sabbatai Baß, Sifte jeschenim כ"א 13; Zunz G. V. 406 Note a; Catal. Bodl. 538, 542, 543.

2) Siehe meine Notiz Hebr. Bibl. 1869, S. 112, Nr. 10; Kayserling, Geschichte der Juden in Spanien II, 135, 136, dessen Citate des HL. aus צרור המור zu ergänzen nach Zunz, Vorr. zu Rebenstein IV. Herr Dr. Steinschneider theilt mir Folgendes mit: „Im Jahre 1507 copirte er das kabbalistische לבנת הספיר, HS. Turin (Cod. Valp. 194, vgl. Catal. München S. 193 A. 1). Nach einer Legende aus דברי יוסף Mscr. bei Asulai (S. 14 ed. Ben Jakob) wäre Abr. in Verona begraben? Kayserling nimmt keine Notiz davon. Abr. Saba aus Adrianopel ist genannt in GA. Levi b. Chabib Nr. 52, nach Conforte f. 33a (vgl. Samuel b. Isak Saba, Schwager des Josef Karo. Wolf III, S. 1110 Nr. 2088b, Ben Chananja 1862 S. 150). S. J. Fünn, in einem Artikel über die jüdischen Celebritäten in der Türkei (zuerst in der Beilage zu ha-Karmel IV, 213, dann, ohne es zu bemerken, nochmals abgedruckt und fortgesetzt in ha-Karmel in 8° II, 546) unterscheidet mit Recht die beiden Abr. Saba, ob auch einen dritten Abraham צבע?"

3) צרור המור zuerst Venedig 1523 ꝛc., zum vierten Male Krakau 1595; vergl. Hebr. Bibl. IX, 80.

4) Stellen bei Zunz a. a. O. und bei Kayserling a. a. O.

bei seinen Vorgängern; er vertritt die theils durch ältere Haggada's, theils durch frühere Commentatoren angebahnte Richtung der Allegorie, welche die Wechselfälle der Geschichte Israels und sein Verhältniß zur Gottheit ausprägt.

Der Verfasser sagt,[1]) jene in der Thora enthaltenen zehn Lieder fänden im Liede Salomo's ihre Vereinigung;[2]) das צוארך בחרוזים gehe auf den Lobgesang im Exodus, und eigenthümlich erklärt er weiter, jeder Gesang sei rhythmisch angelegt und wer ihn singe, müsse den Hals den Versfüßen analog bewegen.[3])

Das mündliche und schriftliche Gesetz findet er wieder in תורי זהב, und da die Thora mit schwarzem auf weißes Feuer geschrieben sei, so habe Salomo den Ausdruck „goldene Ketten mit silbernen Punkten" gewählt.[4]) Angedeutet lägen hierin die Vocal- und Accentsysteme, die Kronen der Buchstaben und die Gesetze der Masora (vergl. Midrasch chasita zur Stelle). Das Hohelied sei typischer Natur, ein Lied der Zukunft.[5])

Der Verfasser liebt die Benutzung des Targum und scheint seine Erklärungen weit ausgesponnen zu haben.[6])

---

1) Zeror ha-Mor ed. Krakau fol. 74, col. 289.

2) Ueber die zehn Lieder in der heiligen Schrift siehe diese Abhandlung §. 3 Targum.

3) Zeror fol. 74 שזה רמז על השירה כי כל שירה היא שקולה והמשורר אותה מרים צוארו כיתדות החרוזים של השירה לנגן ולסדר אותה הטיב:

4) ebenda 74.

5) ebenda 56d; 139d.

6) ebenda 56d; 138d.

Siebentes Kapitel.

Erklärungen aus den letzten drei Jahrhunderten des Mittelalters.

---

§. 30. Einleitung.

Die Resultate früherer Autoren werden uns von den Bibelerklärern dieser Epoche in Um- und Verarbeitungen geboten. Es ist uns — mit Ausnahme der Vorreden zu den Commentarien Isaak Arama's und vorzüglich Joseph Chajun's — Nichts entgegengetreten, was den Anspruch, originell zu sein, erheben dürfte. Der Weg der Religionsphilosophie wird breiter und breiter getreten, die midraschische Allegorie bleibt, wie früher, der Liebling jüdischer Autoren und auch die Kabbala findet ihre Nachbeter.

Die Tendenz des Hohenliedes ergründet Keiner vollständig, seine Schönheiten weiß Niemand in das rechte Licht zu stellen. Wort- und Sacherklärung werden meist aus Raschi und Ibn Esra geschöpft und nur in ganz seltenen Fällen wird eine andere ältere Autorität erwähnt.

§. 31. Joseph Kaspi.

Als ersten Erklärer nennen wir Joseph (Bonafour) Kaspi[1]) d. h. aus Argentierre), dessen Haupttätigkeit in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zu setzen ist.[2]) Sein Commen-

---

1) S. über ihn Catal. Bodl. 1448.

2) Steinschneider in Ersch u. Gruber, Encyklop. II. Sect., Bd. 31, Hebr. Bibliogr. VIII, 77, XI, 54.

tar,[1]) der gedruckt, aber sehr selten ist, umfasst nur einen halben Bogen ganz kleiner Typen und wird von Joseph Akrisch, dem Herausgeber, als eine Art Einleitung gebracht. Kaspi giebt generaliter die philosophische Allegorie, ohne sich specieller über das Thema zu verbreiten.[2]) So schließt er denn auch die Worterklärung aus und beschränkt sich auf die Tendenz, wie sie von Maimonides (More ha-Nebuchim III, 51) angedeutet.[3])

„In dem Hohenlied findet er nun, nach Analogie des von Maimonides (aus Spr. Sal. Cap. 5) angeführten Beispiels symbolischer Exegese, eine Symbolik des Verhältnisses zwischen dem thätigen Intellect und dem menschlichen und zwar insbesondere dem emanirten (הנאצל) als dem edelsten der vier Gattungen. Auf diese edelste Kraft soll speciell und am strictesten „die schönste der Frauen", wie auf den thätigen Intellect der „liebliche Freund" bezogen werden. Indessen soll auch eine Beziehung auf die denkende Seele überhaupt in vielen Stellen des Buches liegen, dessen größter Theil nur poetische Ausschmückung sei."[4])

Zur Worterklärung ließe sich Kaspi's Wörterbuch[5]) heranziehen. Seine Erklärungen jedoch sind die bekannten und daher entbehrlich.

§. 32. Abraham ben Isaak ha-Levi.

Gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts verfasste der in Jerusalem lebende deutsche Rabbiner Abraham ben Isaak ha-Levi[6]) seinen Commentar, welcher im Anfange des sechs-

1) S. Hebr. Bibliogr. IX, 138, Nr. 47.

2) Dukes, Ozar nechmad II, 102.

3) S. o. §. 17.

4) Steinschneider a. a. O.

5) Mscr. Par. Orat. 202[4], aus dem Dukes, Literaturbl. d. Or. VIII, 484, Art. גלש und 486, Art. חלל u. A. mitgetheilt hat.

6) Catal. Bodl. 693; Zunz, Literaturgesch. 512; Hebr. Bibliogr. XVI, 111.

zehnten Jahrhunderts mit den allegorischen, von denen Abraham's nur wenig abweichenden Bemerkungen des Joel ibn Schoeib[1]) durch Raphael Joseph Treves herausgegeben wurde.[2]) Abraham will, wie er in der Vorrede (ed. Sabionetta fol. 3a) sagt, zuerst den offenliegenden (נגלה), dann den geheimen Sinn (נסתר) deuten, wobei er nicht immer Eigenes, sondern meist Aelteres, das er seinem Zwecke anpasse, zu bringen beabsichtige.

„Das Hohelied weist nach Uebereinstimmung aller Erklärer auf die Erlösung aus dem Exile hin.“

Dreierlei erwägt Abraham in der Einleitung, daß nämlich erstens nur Ausdrücke und Sätze vorkämen, die zur Ausschmückung der Dichtung (ליפית המשל) dienten; Einiges nur nach dem geheimen Sinne gedeutet werden könne und drittens eine Symmetrie in beiden Erklärungen gesucht werden müsse.

Das Buch zerfällt in folgende drei Abschnitte:

I. Von der Erlösung aus Aegypten bis zur Zerstörung des ersten Tempels (1, 9—5, 1).

II. Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Vernichtung des zweiten Tempels (5, 2—6, 9).

III. Der Anbruch der Erlösung (6, 10 — Ende des Liedes).

HL. 1, 6 (fol. 7 ed. Sabion.) bezieht der Verfasser auf die mit Israel verwandten Unterdrücker Edom und Ismaël, 6, 8 (fol. 42 b) auf die 60 Könige der Esaviden, auf die 80 Fürsten der Ismaeliten und andere zahllose Völker, welche dem Antiochus beistanden.[3]) (Entlehnung a. d. Targ., Antiochus richtigere Lesart für Alexander.)

Nicht verschieden von der in Rede stehenden Erklärung ist

---

1) Catal. Bodl. 1400, 2779; Zunz, Ges. Schriften III, 141. Comment. z. HL. fehlt bei Kayserling I, 85. S. Hebr. Bibliogr. IX a. a. O. 43.

2) Hebr. Bibliogr. IX s. v.

3) S. Steinschneider, Polem. u. apolog. Literatur 367.

vielleicht die unter dem Namen Abraham ben Chajim's angeführte.[1])

§. 33. Isaak Arama.

Die Reihe der sogenannten aristotelischen Philosophen in Spanien beschließt Isaak Arama, der am Ausgange des fünfzehnten Jahrhunderts zu Neapel starb.[2]) Seinen beliebten philosophischen Homilien zu dem Pentateuch schlossen sich ähnliche Arbeiten über die Megillot an.

Im Hohenliede geht er, analog der aristotelischen Zusammenstellung der vier Principien,[3]) von vier, der Einleitung vorangestellten, Gesichtspunkten aus:

I. חוֹמֶר — Stoff gab die Geschichte Israels.
II. צוּרָה — die Form ist diejenige der im heiligen Geiste geschriebenen Hagiographen.
III. פּוֹעֵל — die Ausführung geschah durch Salomo, die Schlußredaction durch Chiskija.
IV. תַּכְלִית — Zweck des Buches ist, einen religiösen, beglückenden Lebenswandel zu erzielen.

In der sich anschließenden Vorrede verwirft Isaak die kabbalistische Erklärung, wendet auf die vorhandenen Commentare das Urtheil des Maimonides an (Einleitung zu den Aphorismen des Hippokrates), daß derartige Produkte statt zu einem Commen-

1) Hebr. Bibliogr. a. a. O.

2) Catal. Bodl. 1093.

3) Causa materialis, causa formalis, causa efficiens und causa finalis, vgl. Metaphysik I, 3. Diese vier Gesichtspunkte sind stereotyp. In den Einleitungen pflegen auch bis acht Punkte (κεφάλαια) behandelt zu werden; Joseph Chajun hat sogar zehn (Steinschn. Alfarabi, S. 254 u. IX, Rose im Hermes V, 206). Vergl. Katalog der Hamburger Handschriften, S. 141, Anm. 4.

tare zu einem eigenen Buche würden.[1]) Nachdem er die Unzulänglichkeit solcher Erklärungen nachgewiesen, entscheidet er sich dahin, daß das HL. ein Liebeslied, welches die Gemeinde Israel ihrem Schöpfer gesungen, und deshalb typisch zu deuten sei. Er giebt dann eine Sinn- (nicht Wort-)Erklärung (פשל), darauf die allegorische (נמשל) und folgt, wie er in der Einleitung ed. Riva di Trento fol. 2 selbst angiebt, Ibn Esra. Die einfache Erklärung schließt sich eng an den Text an und hellt in sehr verständiger Weise das schwierige Bibelwort durch eine leicht geschriebene Paraphrase auf. Die allegorischen Deutungen sind Auszüge aus dem Midrasch.

§. 34. Jochanan Allemanno.[2])

Von eigenthümlichem Charakter ist der Commentar Jocha-

---

1) Auch Kaspi's Ansicht; Steinschneider in Ersch und Gruber a. a. O. II, 31 S. 58 ff.

2) Jochanan Allemanno — „Alman" bei Zunz (u. Cat. Paris N. 270) in einem kurzen Artikel aus Ersch und Gruber's Encyklop. Bd. XX (1842) unverändert abgedr. in Gesamm. Schriften III (1876) S. 139. Daselbst werden 4 Schriften aufgezählt:

a. עיני העדה Comment. zum Pentat. — Häufig citirt im Comment. HL. (Hebr. Bibliogr. VI, 28). Der Comment. zu Gen. 1—5 ist in Cod. Sorbonne 65 (Catal. Paris 270); die Einleitung dazu פתח דברי ist (wie Steinschneider Alfarabi S. 244 nachweist) anonym in Cod. Sorb.161, unerkannt in Catal. Paris 849; zum Excerpt über Empedokles vergl. Hebr. Bibliogr. IX, 17.

b. חיי עולמים, muß heißen חי העולמים, wie in Mscr. Schönblum 2, f. 52—92 (vgl. Alfarabi S. 244, 249), jetzt Steinschneider's Eigenthum, enthält nur 5 Kap.; Cod. Mantua 21 (Mortara, Catalogo S. 22—28, über den Titel s. S. 26, 'חיי חעולמ; sollte All. nicht die biblische Phrase zum Titel verwendet haben?). Die Schrift ist vielleicht schon 1470 begonnen.

c. חשק שלמה der Comment. zum HL.

d. Collectaneen — (ליקוטים) HS. Reggio 23; unzusammenhängende Excerpte, größtentheils im Comment. HL. verwendet. Darin kommen vor die

nan Allemanno's,[1]) Lehrers des Joh. Pic. Mirandola.[2]) Ausfluß philosophischer und kabbalistischer Studien, läßt der Commentar eine geübte Feder, der ein vielumfassendes Wissen dictirte, erkennen. Es ist möglich, daß Allemanno's Berechnung, alle Weltweisheit sei in Salomo repräsentirt gewesen,[3]) ihn veranlaßte, an der Hand mathematischer Principien, Ethik und Naturwissenschaften aus dem Hohenliede zu erläutern.[4]) Der Titel des Buches, das nur theilweise mit abschweifenden Zusätzen des Herausgebers, Livorno 1790 (2. Ausg. Halberstadt

---

Jahre 1478 (s. החלוץ II, 23, VII, 107), 1491 (HS. f. 42), 1504 über Juden in שינגילי.

In חי העולמי' citirt er sein מאסף neben שלמה חשק u. עיני העדה, schwerlich identisch mit den Collect.

Im Commentar HL. ist das J. 1489 nachgewiesen aus HS. f. 21 (Hebr. Bibliogr. VI, 28). Abravanel, Pentat. (1496) zu פ' פקודי hat vielleicht die Stelle in שער החשק f. 89 der HS. benutzt.

Cod. Vat. 41 מלמד Pergament ist geschrieben von Abr. b. Isak Jeruschalmi für den Jüngling Israel כוזי (?) b. Jochanan ז"ל (Assemani substituirt Elchanan!):

המובהק הידוע בשירי המעלות ... ונתחכם בחמש קולות; ist etwa unser Jochanan gemeint?? Der Vater Jochanan's hieß vielleicht Isak; Ende der Vorr. von חי העולמים (Steinschn. HS. f. 60) heißt es: אבי יצחק יהי בעזרי ואני תפלה לאלקי וכו'. (Diese Mittheil. verdanke ich wörtlich Hrn. Dr. Steinschn.)

1) Fälschlich in der Einleitung zum Commentar Serach ben Thomar's (Johannisburg 1857) Soliman genannt.

2) Catal. Bodl. 1397. „Daß er aus Constantinopel eingewandert sei, beruht", so schreibt mir Herr Dr. Steinschneider, „auf einer falschen Auffassung der Stelle in Schalschelet 63b bei Buxtorf (Wolf, de Rossi, Reggio und nicht besser Grätz VIII, 254), daher unter den türkischen Gelehrten, jedoch nicht zweifellos, bei Fünn in הכרמל IV, 75, wiederholt in Jahrgang 1872, S. 560. Mortara l. c. S. 23 weist aus חי העולמי' K. 19 nach, daß sich Jochanan als Italiener (מעם לועז) bezeichnet, ועד צרפת ארץ מולדתו, genannt Allemanno ובשם אשכנז שמו לעולם יכונה."

3) Rapoport, Bikkure ha-ittim XI, 13.

4) Zunz, Vorrede zu Rebenstein, IV.

862) veröffentlicht wurde, lautet חשק שלמה.[1] — Handschriften besitzen die Bodlejana und Steinschneider (ehemals Reggio).

§. 35. Joseph Chajun.

Zu den besseren und verständigeren exegetischen Arbeiten aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts dürfen wir wohl die Erklärung des Lissaboner Rabbiners Joseph Chajun[2]) rechnen. Sie ist, trotzdem der Autor nur kurze Zeit auf ihre Abfassung verwandte,[3]) eine treffliche Arbeit geworden, in welcher nicht nur die wichtigsten Resultate der Exegese angehäuft sind, sondern die auch in Behandlung und Auffassung manches Neue zeigt. Das Wesentlichste des Commentars, jetzt handschriftlich im British Museum, theile ich mit und gebe ein Stück aus demselben im Anhang.

Der Verfasser sagt, daß er nach Commentirung vieler Bücher der Propheten und Hagiographen auch das Hohelied grammatisch, inhaltlich[4]) und philosophisch-allegorisch erklären wolle.[5]) Die Commentare befriedigten ihn nicht, denn „ihre Autoren tauchten in mächtige Wasserfluthen und brachten einen Scherben in die Höhe."[6])

Folgende zehn Punkte[7]) sind in der Einleitung erörtert:

---

1) S. Hebr. Bibliogr. IX a. a. O. Nr. 42.

2) Kayserling, Geschichte der Juden in Spanien II, 74; Catal. Bodl. 1451 und Addit.

3) Mscr. zu Ende: ולפי שחברתי הפירוש הזה בזמן קצר מאד.

4) לעומק לשונה וזרות עניניה.

5) החקוי וההמשל.

6) Talmudisches und arabisches Sprüchwort; siehe Steinschneider, Manna S. 99 (vgl. S. 92 Nr. CXIV) und dazu Catal. Bodl. 2546.

7) In Kürze mitgetheilt von Steinschneider, Alfarabi S. 254; vergl. oben S. 115 §. 33 Note 3.

I. Verfasser war der jugendliche Salomo.

II. Die Redaction ist durch Chiskija und sein Collegium unternommen.[1])

III. Der Name שיר השירים entspricht dem Anfang.

IV. Standpunkt zu den übrigen biblischen Büchern. — Lange Auseinandersetzung über die Heiligkeit.

V. Der Platz des Buches ist unter den Hagiographen.

VI. Die Redeweise (אופן דבור המגילה) ist eine bildliche, weshalb das Lied allegorisch zu deuten ist.

VII. Der Erklärungsarten sind fünf:
1) nach dem Midrasch allein, wie der Gaon Saadja;
2) nach dem Midrasch theilweise, wie Raschi;
3) rein philosophische, wie Gersonides oder der dreifache Commentar des Joseph ibn Aknin;
4) dreifache Commentare (Worterklärung, Inhalt und Allegorie), wie Abraham ibn Esra;
5) kabbalistische, wie Esra (Asriel).

VIII. Chajun's Erklärung ist eine vierfache:
1) Worterklärung mit Parallelen aus Bibel und Talmud;
2) leichtverständliche Interpretation des Inhalts;
3) allegorisch-midraschische Deutung;
4) die „unumgängliche" philosophische Auslegung.

IX. Definition des שיר nach Alfarabi (aus der aristotelischen Ethik).[2])

X. Nutzanwendung des Buches. Es lehrt die Liebe gegen Gott.

---

1) Vgl. Isaak Arama (§. 33) Einleit. Absatz III.

2) מספר השיר לארסט״ו. — שיר sei demnach „die poetische, zum Zwecke des Gesanges verfaßte Rede." — Vergl. Steinschneider, Alfarabi S. 254. Welcher Schrift Alfarabi's (ob der Einleitung zur Logik, der Encyklopädie oder einer andern) ist noch nicht ermittelt.

Worterklärungen.

1, 1 שה"ש ע"ד אדוני הארונים[1]) ועל זה דרך נהגו הפילוסופים לקרא סוג עליון סוג הסוגים .... וכן יקראו המינים האחרונים מיני המינים ....

1, 2 Das Mem in מנשיקות ist partitiv (מ"ם הקצת) zu nehmen.[2])

1, 3 Lamed von לריח = wegen (בעבור) wie 1. B. M. 12, 13 אמרי לי אחי הוא und 1. B. M. 26, 7 וישאלו אנשי המקום לאשתו.

1,14 כפר ist das arabische קרונפל (lies קרנפול, siehe oben §. 13) Caryophyllus aromaticus (Gewürznägelein).[3])

2, 1 חבצלת = (!)אלחבקה בלעז.[4])

2, 4 בית היין = das Haus, in dem der Wein verkauft wird; דגל = Verkaufsschild.[5])

2, 6 Einige Erklärer halten das Lamed bei לראשי für überflüssig, wie 2. Sam. 3, 30 הרגו לאבנר.

2, 11 סתו, abgeleitet von מסוה = Decke, da die Erde sich im Winter mit Schnee und Eis bedecke.

3, 9 Bei אפריון sei Alef überflüssig, denn das Wort ist abzuleiten von פרה = fruchtbar sein, und bedeutet Hochzeitsbette.[6])

---

1) Vergl. §. 5 Codex Uri 168[a], §. 9 Sam. ben Meïr u. §. 18 Joseph ibn Aknin.

2) Hitzig S. 10; Magnus S. 191.

3) Freitag, Lexic. arab. lat. III, 437. Ibn el Gezzar, Constantin ꝛc. in Rohlfs, Deutsch. Archiv für Gesch. d. Medicin II, 1879 S. 10: gariophyllum, carioph. — Abu'lwalid, Wörterbuch, S. 330 citirt eine Erklärung Scherira's von משחא דכופר, wonach es Alhenna (אלחנא) sei und erklärt sich dafür, so auch David Kimchi im Wurzelbuch S. 169 ed. Lebrecht.

4) Ist arabisch; s. Dozy, Supplement aux Dictionn. Arabes p. 245; die Lateiner setzen dafür oft Alfabega.

5) Magnus, 73, vertheidigt diese Ansicht.

6) Zuerst Targ. z. St.; dann u. A. David Kimchi, Herder, Döderlein, Döpke.

4, 8 Der Ausdruck כלה wird hier zuerst gebraucht und zwar deshalb, weil nun erst die Geliebte unter dem Traubaldachin gewesen.

4, 14 קנמון = arab. אלקרפא.[1]

5, 14 ידיו könne sowohl „seine Finger" als „seine Arme" übersetzt werden; analog dem וקשרתם לאות על ידך 5. B. M. 6, 8.

6, 11 Der Nußgarten kann auch wegen der üblichen Nußbaumhecken (wohl Haselnußsträucher?) so benannt sein; dadurch würde die seltsame Zusammenstellung[2]) im Verse (Nußbäume, Weinreben- und Granatbaumpflanzungen) am besten erklärt werden.

§. 36. Baruch ibn Jaisch. Meïr Arama.

Baruch ibn Jaisch ben Isaak aus Cordova (Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts)[3]) bringt in seinem Commentare die Worterklärung und den Nachweis des Zusammenhangs der einzelnen Verse, denen sich eine vollständige symbolische[4]) Auseinandersetzung des Gedichtes anreiht.[5])

Nach der Meinung Meïr Arama's,[6]) dessen philosophische Explication von kabbalistischen Anklängen getrübt ist, wäre das Hohelied קלום התורה שבעל פה וסודותיה הנמסרת בנאמנות לאצילי וזקני ישראל ועליה אמר שהיא קרש קרשים וכו'.[7]) Diese Ansicht

---

1) Scheint קרפה, קירפה bei Asaf, קרפה bei Ibn el-Gezzar, — eine Art von Zimmet; siehe Steinschneider, Donnolo, Glossar S. 88 und 104; Averroës, Colliget V, 42 f. 86 c Darseni i. e. canella, Sprengel zu Dioscorides II, 350.

2) Hitzig 81.

3) Catal. Bodl. 774; Hebr. Bibliogr. IX a. a. O. Nr. 14.

4) Carmoly in Jost, Israel. Annalen I, 302.

5) Wolf, bibl. hebr. I, 423.

6) Catal. Bodl. 1698; Hebr. Bibliogr. IX, a. a. O. Nr. 57.

7) ed. Amsterdam fol. 4.

führt er mit Unterstützung des Talmud, des Midrasch und der religionsphilosophischen Literatur des Mittelalters durch.

§. 37. Jehuda ibn Sason. Joseph Kohen u. A.

Isaak Jaabez[1]) giebt Erklärungen zweier Autoren, des Jehuda ibn Sason[2]) und des Joseph Kohen.[3])

Die Erklärungen Jehuda's[4]) waren, soweit die Citate ein Urtheil gestatten, vorwiegend dem Wortverständnisse gewidmet und aus älteren Autoren geschöpft.

Die Interpretation Joseph's, von welcher mir aus einer Handschrift des British Museum Auszüge zu Gebote standen, ist Anfangs des sechszehnten Jahrhunderts verfasst[5]) und beginnt, wie fast alle, mit der Verkündigung des hohen Werthes und des Satzes von der Heiligkeit des Buches. Diese Behauptung des Talmud sei eine Schutzwehr gegen das Auflodern der stillen verborgenen Liebe, die bei der Lectüre des Hohenliedes zur Leidenschaft entfacht werden könnte. Deshalb fände sich darin auch nirgends ein sexueller Ausdruck (שמות כלי התולדה והמשגל). Aus dem Ganzen klingt dem Commentator die Lehre der Nächstenliebe, des rechtlichen Lebenswandels, des Ringens nach Vollkommenheit. Man habe Salomo ein solches Buch zugeschrieben, weil er der klügste, reichste, mächtigste und erfahrenste der Menschen gewesen sei.

Die Ansicht Meïr Arama's wird auch im Commentar des

---

1) Catal. Bodl. 1125; Hebr. Bibliogr. IX, a. a. O. Nr. 27.

2) Citirt sind: 1, 3. 9. 10. 13. 14. 16; 2, 1. 7. 11; 3, 2; 4, 1. 2. 9; 7, 9.

3) Jaabez führt an: Einl. 1, 2. 8. 9. 15; 2, 1 und andere Stellen.

4) Hebr. Bibliogr. IX a. a. O. Nr. 39.

5) Der Codex ist Autograph vom Jahre 1517, nach Privatmittheilung Joseph Zedner's ז"ל zu London.

Isaac Jaabez[1]) vertreten und nach Raschi, Ibn Esra, den vorgenannten Gelehrten und Anderen behandelt.

Daß das Hohelied das Verhältniß der vernünftigen Seele (נפש החכמה) zum Körper mit Rücksicht auf die begehrende und vegetative Seele darstelle, versucht Jakob Provinciale aus Marseille[2]) durchzuführen. Zu diesem Behufe nimmt er gleich den menschlichen Lebensaltern (20, 40, 60, 80)[3]) vier Abschnitte an, ihnen die betreffenden Verse anreihend.[4])

Haggadisch-philosophisch erklären ferner:

Joseph Taitazak;[5]) Obadja Sforno (starb 1550[6]); Joseph ibn Jachja zu Imola, woselbst er am 9. Januar 1528 seinen Commentar vollendete;[7]) Salomo Alkabiz[8]) (1529—61); Moses Alscheich[9]) (Mitte des sechszehnten Jahrhunderts), welcher Schir ha-Schirim als einen Discurs der

---

1) S. 122, Note 1.

2) Catal. Bodl. 1147; Hebr. Bibliogr. IX, a. a. O. Nr. 32.

3) Diese Begrenzung der Lebensalter kommt schon in Pseudo-Asaf vor, über welchen ein Artikel in einer der nächsten Nummern der Hebr. Bibliogr. erscheint.

4) Ersch u. Gruber, Encyklopädie II, Bd. 31, S. 65 Nr. 39 a.

5) Catal. Bodl. 1533; Hebr. Bibliogr. s. v.

6) Catal. Bodl. 2075; Hebr. Bibliogr. s. v.

7) Cassel in Ersch und Gruber, Encyklopädie II, Bd. 31 S. 81. Catal. Bodl. 1476.

8) Catal. Bodl. 2075; Hebr. Bibl. s. v. Der Autor citirt Raschi (fol. 55a), Ibn Esra (38b, 55a, 58, 60b), Isaak (5b) und Meïr Arama (4b, 8a), Schemarja von Creta (17a), Taitazak (5b) u. A. Der Comment. ist Ende 1535 abgefasst.

9) Catal. Bodl. 1773; Hebr. Bibl. a. a. O. Nr. 61.

Exulanten mit Gott[1]) auffasst und endlich Moses Almosnino (lebte bis zum Jahre 1578 oder 1581).[2])

§. 38. David (Provinciale?).[3])

Eine Handschrift,[4]) früher (1868) Schönblum gehörig, jetzt in Cambridge, enthält den Commentar eines David, vermuthlich Provinciale,[5]) der nicht ohne Bedeutung ist.

Zuerst macht David Front gegen die verbreitete[6]) irrige Meinung, als sei Salomo bei der Abfassung vom Irrthume geleitet worden — ein Beweis, daß die erotische Auffassung keine vereinzelte mehr war.

Das Lied kann, so sagt der Autor, sowohl in der schwer verständlichen kabbalistischen Weise, der philosophischen, wobei er Tib-

---

1) ויכוח בני הגולה אשר יתוכחו עם ה'.

2) Catal. Bodl. 1770; Hebr. Bibl. IX a. a. O. Nr. 60. Eine größere Skizze seines Lebens gab Grätz in Frankel's Monatsschrift XIII Seite 23 und 57.

3) Bei Schiller-Szinessy Catal. Nr. 31 S. 44 ist der Name ohne Parenthese zum Titel hinzugefügt und so eine Vermuthung zu einer Thatsache gestempelt.

4) Italienische Hand des sechszehnten Jahrhunderts mit vielen Streichungen und Randnoten, vielleicht Autograph. Das Mscr. beginnt: בהנו"א (בשם ה' נעשה ונצליח אמן) כי שמעתי דבת רבים ומרחיבים פה ומאריכים לשון לדבר על המלך שלמה חכם מכל ונביא ה' תועה לאמר כי יצא מלפני ה'; der Comment. hebt an: אם אמרתי אספרה כמו הנה כל הקושיות או הספקות הנופלות בזה הדבור הנכבד שיר המעולה והעולה על כל השירים וקה"ק und endet: ולזה אמר ברח לך אל המקום הנאות ואתה בטוח שמה שלא יחטאו לך .... כי אני .... אמן כן יהי רצון. — Schiller-Szinessy a. a. O.

5) Hebr. Bibliogr. IX, 112 u. XVI 63 Anm. 1 gegen Schiller's Einführung einer Conjectur in die Ueberschrift.

6) S. Note 2: שמעתי דבת רבים.

von — ob Samuel oder Moses? — Gersonides, Immanuel und Schemarja,[1]) den er bereits fol. 7 citirte, anführt, als auch in der allegorischen, nach Raschi, dem Targum, Ibn Esra und רמ״ק (Moses Kimchi, steht wohl für ר״יק = R. Joseph Kimchi) gedeutet werden.[2]) Der Verfasser selbst erklärt es unter נגלה als Idyll, unter נסתר auf Gott und Israel.[3])

Seite 13 befindet sich die, bereits oben §. 20 mitgetheilte, Polemik gegen Immanuel ben Salomo, der die allegorisch-haggadische Erklärung lächerlich gemacht habe.

Der Commentar ist in fünf Abtheilungen (נתחים), die in neunzehn Unterabtheilungen (חלקים) zerfallen, eingetheilt.

I. Von 1, 1 — 3, 6: Geschichte bis zur Errichtung des Stiftszeltes.

II. 3, 7 — 5, 7: bis zum babylonischen Exil.

III. 5, 8 — 6 zu Ende: Schilderung des babylonischen Exils und der römischen Oberherrschaft.

IV. 7, 1 — 8, 5: Verkündigung der Erlösung.

V. 8, 6 — Ende: Rückkehr der 10 Stämme.

---

1) Diese Reihenfolge ist vom Autor selbst gegeben.

2) Schiller-Szinessy a. a. O. sagt: It is a compromise between the philosophical and poetical shools on the one hand and the mystical and believing shools on the other hand.

3) Siehe Schiller-Szinessy l. c.

Achtes Kapitel.

Karäer.

---

§. 39. Einleitung.

Wer unbefriedigt von den meist allegorischen Erklärungen der Rabbaniten sich zu denen der Karäer wendet, hier eine größere Ausbeute für Etymologie und Grammatik erwartend, wird bald einsehen, daß sie ihrem proclamirten Principe einer vernunftgemäßen Exegese nirgends untreuer geworden sind, als bei der Deutung des Hohenliedes. Ueberreste talmudischer Anschauungen, die eine fortschreitende Entwicklung vom wissenschaftlichen Streben hätte ablösen müssen, wurzelten zu tief, um nicht bei der Exegese unseres Buches, das sie zu verwerthen die beste Gelegenheit bot, neu aufgefrischt zu werden. Sämmtliche karaitischen Commentare huldigen der Allegorie, und der von den alten Karäern[1]) begonnene Weg kritischer Exegese führte nicht bis zum Hohenliede. Wir dürfen die Schriftwerke der Karäer nicht als theoretisch-wissenschaftliche Bearbeitungen irgend eines Themas betrachten, sondern müssen in Erwägung ziehen, daß es in erster Linie praktische Zwecke waren, denen die Autoren dienten und die auch bei der Exegese des HL. maßgebend gewesen sind. Bei dem Mangel des Materials ist es unmöglich, ein vollständiges Bild der Geschichte der Exegese zu zeichnen. Deshalb erhebt auch das hier Mitgetheilte nicht den Anspruch, mehr sein zu wollen, als eine Zusammenstellung literarischer Notizen.

---

1) Ueber die alten Karäer und die Unsicherheit der Quellen siehe Steinschneider, Polem. und apologet. Lit. (1877) S. 341 ff.

§. 40. Karäische Exegeten.

Benjamin ben Moses aus Nehawend in Groß-Medien [1]) wird uns als der erste Commentator des HL. genannt. Jefet ben Ali (Commentar zum Jesaias 53, 12) citirt die umfangreiche Vorrede desselben. In dieser großen Einleitung giebt der Verfasser eine Auseinandersetzung der Allegorie des Buches. Es unterliegt keinem Zweifel, daß er auch, analog seiner Erklärung zum Prediger Salomonis, der grammatischen Behandlung gerecht wurde. Wenn es erlaubt ist, von einem Geistesproducte des Autors auf das andere zu schließen, so hätte namentlich die Beziehung zur biblischen und jüdischen Geschichte, hervortretend in Benjamin's Kohelet-Commentar, hier ihre Anwendung gefunden.

Abu Jakob Joseph ben Bachtawi aus Bagdad, Grammatiker und Schriftausleger,[2]) soll in Form von Scholien einen Commentar zur Bibel verfaßt haben;[3]) für das Hohelied fehlt ein positiver Beweis.

Salmon ben Jerucham,[4]) der um 885 zu Fostat in

---

1) Pinsker, Likkute kadmonijjot, Anhang 109; Steinschneider Alfarabi 117; Hebr. Bibliogr. IX a. a. O. Nr. 15.

2) Steinschneider, Catal. Lugd. Bat. 25 und 184, Pinsker a. a. O. S. 110; Gottlober, Karäer S. 177; Geiger, Jüd. Zeitschr. V, 177. Ueber den Namen בכתוי s. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. X, 113 und zu בכתויך, Hebr. Bibliogr. XIV, 58. Bachtevi heißt ein arab. Autor bei Hammer, Literaturgeschichte IV, 130; vergl. Katalog der arabischen Handschriften des British Museum p. 781 und p. 486.

3) Fürst, Geschichte des Karäerthums I, 96.

4) Die Form Jerochim ist zurückzuweisen, da sie weder hebräisch noch arabisch ist und in keiner Quelle vorkommt. Pinsker hat sie aus einem Akrostichon fabricirt und Andere schreiben sie gedankenlos nach; s. Steinschneider, Polem. u. apologet. Literatur S. 346 (Hebr. Bibliogr. VII, 26). Ueber Salmon siehe Pinsker, Likkute, ק״ט, Anhang 109; über seine exegetischen Arbeiten vergl. Fürst l. c. II, 86.

Alt Mizr geboren wurde, schrieb zwischen dem Jahre 950 und 955 [1]) sein Taffir schir ha-schirim. Die Exegese nahm fast den größten Theil seiner Thätigkeit in Anspruch und wandte er sich auch, wie es den Anschein hat mit Vorliebe, der Interpretation des HL. zu. In der Weise des Midrasch und der geschichtlichen Haggada bietet sie ein getreues Abbild der vergangenen und gegenwärtigen Ereignisse der Geschichte und darf daher mit Recht kulturgeschichtliches Interesse beanspruchen. Auch Salmon ist Allegorist, aber seine Allegorie ist polemischer Natur. So bezieht er, um nur ein Beispiel seines Verfahrens zu geben, die Stelle 2, 11 auf das Verhältniß des Karaismus zum Rabbanismus. „Die Lilien erblüheten," so drückt er sich aus, als der „rauhe Winter, d. h. die talmudische Entwicklung dem Verschwinden nahe war."

Ein merkbarer Fortschritt zeigt sich in den exegetischen Arbeiten Jefet ben Ali's [2]) (mit dem arabischen Namen Almu 'allim Abu Ali Hassan ben Ali Allevi Albazri), geb. zwischen 915—920, dessen Commentare, wenngleich an Weitläufigkeit leidend, der Grammatik größere Aufmerksamkeit schenken. 972 soll er seine Hohelied-Erklärung, die er selbst in seinem Commentare zu Daniel 10, 2 citirt, verfasst haben.[3]). Auch er erklärt das Gedicht als völlig symbolischer Deutung unterliegend.[4]) „Das Hohe-

---

1) Ps. 69, 1 (um 950 verfasst) stellt er ihn in Aussicht, 955 citirt er ihn, Klagel. 1, 4. Vgl. Fürst a. a. O.

2) S. über ihn Pinsker, Likkute Kadm. 184.

3) Wie alle Commentare Jefets's arabisch; handschriftlich Paris 293. Aus einer Handschrift, die sich im Besitze des Prof. Ewald in Göttingen befand, theilte Jung das erste Kapitel ohne die Vorrede, in welcher Jefet eine kurze Abhandlung über die drei salomonischen Schriften giebt, mit in seiner Inaug.-Differt. (Göttingen, nach 1866): Ueber des Karäers Jephet arab. Erkl. des Hohenliedes.

4) Literaturbl. d. Orients 1843, Nr. 33, S. 519 (der Ausdruck נסתר ist verdächtig). Jefet sagt in seinem Psalmencommentar: „Die Frommen des

lied ist eine Prophezeihung der Wiederherstellung des jüdischen Staates unter dem Sohne Davids.[1]) Sulamith ist die aus dem Exile zurückkehrende Gemeinde, Salomo ist bald Gott, bald der erwartete Messias, ja endlich am Schlusse wieder er selbst, der historische König Salomo.[2])

Daß bei ihm, wie bei allen Karäern, die Rabbaniten gegeißelt werden, ist bekannt, und die anmuthigen Verse des Hohenlieds müssen es sich gefallen lassen, in diesem Sinne ausgelegt zu werden; das beweist HL. 1, 6, wo „die Söhne meiner Mutter zürnten mir" auf die rabbanitischen Juden bezogen wird, die ihre eigenen Stammesgenossen befeindeten und schmäheten.[3])

Zwei Verse aus Jefet's Commentar, die ich in der Uebersetzung Jung's mittheile, mögen genügen, die Erklärungsweise dieses Hauptvertreters karäischer Exegese zu kennzeichnen.

1, 2. Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes, denn deine Vergnüglichkeiten sind besser und lieblicher als die des Weines.

Wisse, daß dieses Lied vierfältig ist. Zuerst ist es das Wort der Gemeinde der Verständigen vor dem Herrn der Welten,

---

Wandels sind die Auserwählten der Karäer, von denen die meisten in Jerusalem leben und das sind die sechszig Helden in der Allegorie des HL." Fürst a. a. O. I, 124, Note 432; vergl. auch Munk, Notice sur Abou'lwalid p. 153. Nach Steinschneider, Polem. u. apoleget. Lit. S. 345, sind sie eine Substitution der 30—36 Frommen.

1) Fleischer's Recension über Jung's Dissertat. in Zeitschr. d. D. M. G. XXII, 361.

2) Jung a. a. O. 7.

3) Die Stelle lautet nach Jung a. a. O. 37: „Mit den Worten aber „die Söhne meiner Mutter zürnten mir" weist sie auf die irreleitenden Könige und die Propheten des Truges und nach ihnen die Hirten der Exulanten (Resch Galutha), . . . welche viele von den Geboten veränderten und sie zu beobachten zwangen, da sie Macht hatten, über ihre Gegner das Todesurtheil zu sprechen . . ."

indem es beschreibt seine Thaten und Wohlthaten an ihren Vorfahren und an ihr selbst, und bittet um die Erfüllung seiner Verheißungen. Zweitens ist es ein Wort, welches die Töchter Jerusalems sagen, indem sie ihren Zustand beklagen und der Gemeinde die Thaten Gottes beschreiben und sie ihm zu gehorchen und seine Verheißungen zu suchen anregen. Drittens ist es das Wort der Gemeinde, eines zum andern, über das, was ihre Angelegenheiten seien, wie der Abschnitt von: „eine kleine Schwester" (8, 8 ff.) Viertens ist es die Antwort des Schöpfers (mächtig sei er und groß!) an die Verständigen auf ihre Fragen und ihr Erbetenes, und beschreibt auch ihre Schönheit und Anmuth in der Zeit ihres Gehorsams und ihre Ordnungen, sowie wir bei jedem Abschnitte erklären werden. Dies die allgemeinen Zwecke dieses Liedes. Sein Wort aber „ישקני" ist das Wort der Verständigen des Volkes, derer, die viele zur Gerechtigkeit führen, der Terebinthen des Heiles,[1]) vermittelst derer das Heil Israels und das Königreich des Sprosses des Sohnes Davids erscheinen wird. Sie verlangen von Gott in diesem ersten Abschnitte, welcher drei Verse enthält, sechs Dinge, deren erstes sein Nachlassen von seinem Zorne und die Erscheinung Eliahu's, über ihm sei Friede! Und das zweite ist die Offenbarung der Zeichen und Wunder in der Welt, bei welchen aufhören die Herrschaften der Heiden. Und das dritte ist die Offenbarung seines Zeugnisses, welches das Gesetz Moses' ist, denn alsdann treten die Völker in seine Religion ein. Und das vierte ist die Sammlung der Ausgestoßenen Israels aus den vier Ecken der Erde in das Land Israel. Und das fünfte ist die Erbauung des Heiligthumes, und daß Israel darin wohne. Und das sechste ist die Rückkehr der Ordnungen der Gemeinde und der Ordnung des Stammes Levi zu ihrer vorangegangenen Art. Denn diese

---

1) Diese drei Bezeichnungen aus Dan. 11, 33; 12, 3; Jes. 61, 3.

sechs Dinge sind die Axe der von Gott erwarteten Verheißungen. So beginnen sie zuerst ihn zu bitten, daß er abstehe von dem Grimm seines Zornes und mit ihnen Frieden schließe; und dies ist der Sinn von: ישקני; da es zu Lage des über seinen Genossen Zürnenden gehört, daß wann er sich bemüht, mit ihm Frieden zu schließen, dann das erste, was er beginnt, ist, ihn zu umhalsen und zu küssen. Sagt er alsdann „מנשיקות פיהו", so bezeichnet er damit, daß es ihm zur Gewohnheit geworden sei, über sie zu zürnen wegen ihrer Ungehorsamkeiten, daß er aber, wenn sie sich demüthigten, zu ihnen zurückkehren und mit ihnen Frieden schließen wolle. Und er deutet mit seinem Worte: „מנשיקות" auf die Zeit des Mose und Jehoschua's und der Richter und der Könige Israel's und Juda's hin, sowie es aufgezeichnet steht in der Sammlung der Propheten. Und er fügt hinzu „פיהו", um zu bezeichnen, daß seine Seligkeit in der Vergangenheit vermittelst der Propheten Moses und Ahron und Samuel und der übrigen Propheten nach ihnen bestand, in der Zukunft aber mittelst Eliahu's bestehen werde, welcher den höchsten Eifer und ihre Belehrung über diejenigen Pflichten gegen Gott bringen wird, welche sie thun sollen und durch welche sie zu dem Heile gelangen werden. Mit seinen Worten: „כי טובים דדיך" fasst er Vergangenes und Zukünftiges zusammen. Diese „דדים" sind aber die Gnaden Gottes und seine Gutthaten, welche nach dem Gottesfrieden beständig aufeinander folgen. Und er sagt, sie seien besser als die Vergnüglichkeiten des Weines, welche bei den Weingelagen vorkommen, sofern diese nicht dauernd, sondern nur mit dem Trinken des Weines verbunden sind, da sie, wenn man von dem Gelage aufsteht, mit dessen Ende aufhören.

1, 3. Der Duft deiner Salben ist vorzüglich; Salbe, die ausgegossen wird, dein Name, deswegen lieben dich die Jungfrauen.

Wisse, daß ל in לריח überflüssig ist, und טובים auf שמנים bezogen ist, nicht auf ריח. Nämlich weil die Gemeinde den Ruhm

ihres Geliebten dem Dufte der lieblichsten Salbe vergleicht. Man sagt auch, es seien die Muscatdüfte, wegen verschiedener Gründe: theils, weil die Wohlgerüche, wenn sie in die Salbe gelegt werden, ihren Duft nicht so bald aufgeben. Theils, weil man bei ihnen vor dem Verdorbenwerden sicher ist, wenn sie alt werden; theils, weil die Salbe die Kraft der Wohlgerüche festhält und damit ins Innere des Körpers eindringt. Und der Zweck bei solchem geht auf das Oel der Salbung, womit gesalbt werden die Priester und die Könige. Die Worte „עלמות אהבוך" weisen nach der Meinung Einiger auf Israel hin.

Auch Jeschua ben Jehuda Abu'l faradsch (Forkan ibn Asad), um 1050, soll nach Pinsker[1]) einen Commentar geschrieben haben.[2])

Anklänge an Abraham Ibn Esra's Erklärungen, sowohl an die grammatischen wie allegorischen, finden sich bei Jacob ben Rëuben, der wie Ibn Esra vermuthlich aus älteren Grammatikern schöpfte. Sein biblischer Commentar, betitelt ספר העושר, ist schlecht herausgegeben. Das HL. prägt nach Jacob das Verhältniß Gottes zu Israel aus und V. 1 und 2 ist die Rede Derer, die das Volk verständig machen und Viele zur Tugend leiten. Diese richten an Gott Bitten um Erlösung aus dem Exile und um Wiederherstellung des alten Glanzes. Die ganze biblische Geschichte wird dem Leser dann in buntem Gemisch vorgeführt. Grammatische und sachliche Erklärungen hat der Commentar nur wenige und selbst diese sind größtentheils aus der Mischna (bei-

---

1) Likkute Kadm. ר״י, רי״ט.

2) Wolf, bibl. hebr. I, 788, de Rossi, Wörterb. 155 sprechen von einem Commentar über den ganzen Kanon. Ueber Jeschua sind die Bibliographen nicht einig.

spielsweise 1, 18), dem Targum (4, 1), direct oder indirect den oben erwähnten älteren Quellen entlehnt.

Ganz neu ist, daß er חמוקי = חמודי liest und רמוני als „aus der palästinensischen Stadt Rimon" nimmt. Die Bemerkung, daß ש"שה eine Collection von Liedern sei, ist nur neu in dem Zusatze: „wenn du sie zählst, wirst du 30 finden, gleich den 30 מזמורים." Anan wird (3, 2) „Haupt der Erklärer" (ראש לפותרים) genannt und die Rabbaniten auf eine Stufe mit den Heiden gestellt (1, 7).

Von David ben Abraham[1]) wissen wir mit Bestimmtheit, daß er eine Erklärung geschrieben, denn er selbst citirt sie einige Male in seinem Wörterbuche.[2]) Der Inhalt ist wahrscheinlich ein der grammatikalischen und lexikalischen Richtung des Autors entsprechender gewesen; doch mag auch die Allegorie, dieses Lieblingskind der Rabbaniten und Karäer, berücksichtigt worden sein.

Wir nennen schließlich noch zwei Autoren: Abraham ben Jehuda ben Abraham (Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zu Constantinopel),[3]) der das HL. in seinem Commentar יסוד מקרא, Jesod mikra, als ein im Alter Salomo's verfasstes Buch (wie der arabische Anonymus oben §. 5 u. A.) und durchweg speculativ (שכלי כלו), als eine Darstellung der Verbindung zwischen dem emanirten Gotte und der emanirten Seele auffasst (הדבוק שיש

---

1) Pinsker ק"י und ה"קב. Fürst II, 114 ff. setzt ihn zu früh an, siehe dagegen Schorr החלוץ VI, 65. Hebr. Bibliogr. VII, 15; Steinschneider, Polem. u. apologet. Literat. 349.

2) Artikel על und אך.

3) Wolf versetzt ihn in die Jahre 1520—30. Nach Steinschneider Catal. Lugd. Bat. S. 2 lebte er vielleicht schon 1438—39, Fürst, Gesch. der Karäer II, 289 rückt ihn bis 1420 hinauf. Der Mangel an Polemik gegen Rabbaniten (Steinschn. l. c. 3 unten) spricht dagegen.

(בין השופע והנשפעת),[1] und Kaleb Efendopolo[2] (starb 1498), dessen Interpretation den Titel אביגר בן נר führt[3]) und den zweiten Theil seiner עשרה מאמרות bildet.[4]) Kaleb, der diesen Commentar zu praktischen Zwecken, nämlich zum andächtigen Gebrauche für den siebenten Tag des Osterfestes,[5]) verfaßte, kannte die verschiedenen Auslegungen (die philosophische, historische und typische) genau, entschließt sich selbst aber für die bekannte Allegorie, das Lied als auf das Verhältniß Israels zu Gott gedichtet zu betrachten. Trotz seiner an einigen Stellen des Werkes hervortretenden Polemik gegen die Rabbaniten, nimmt er doch deren Erklärungen auf; seine Eintheilung und der Schluß (fol. 261) stimmen mit Abraham ben Isaak's Erklärung.[6])

---

1) Steinschneider, Catal. Lugd. Batav. S. 1—4, Warn. I; Fürst a. a. O. II, S. 111, Note 55.

2) Ueber den Namen siehe Carmoly in Jost, Israel. Annalen I, 397. Steinschneider, Catal. Lugd. Bat. Warn. XXX, Fürst a. a. O. II, 314.

3) Fürst a. a. O. u. Steinschneider s. c.

4) Mscr. Leyden 30.

5) Steinschneider l. c. Der Gebrauch, das HL. zu liturgischen Zwecken zu verwenden, ist, wie aus den betreffenden Ritualwerken hervorgeht, sehr alt (im zehnten, vielleicht schon im neunten Jahrhundert oder noch früher beginnend) und ging wohl von den Rabbaniten (s. o. S. 7, Note 6) zu den Karäern über.

6) 7. Kap. §. 32.

Anhang.

Erklärungsproben aus Handschriften.

I.

Tobia ben Eliesér.

Einleitung und Erklärung zu 1, 2 aus Codex Parma 206.

כתוב וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים: אמר טוביה ב"ר אליעזר מה ראה שלמה בן דוד מלך ישראל לדבר בשיר השירים טוב עם יין בג' פסוקים הללו הראשון כי טובים דדיך מיין, והשני מה טובו דדיך מיין, והשלישי וחכך כיין הטוב ואע"פ שגנות היין כתוב בתורה בנביאים ובכתובים, בתורה כענין שנאמר וישת מן היין וישכר ויתגל. בנביאים כתוב הוי גבורים לשתות יין ובכתובים נאמר למאחרים על היין ולבאים לחקור ממסך, מצאנו גם שבחו של יין בתורה בנביאים ובכתובים, בתורה זכה להתנסך על גבי המזבח שנאמר ויין לנסך רביעית ההין ואו' לענין כרם רבעי יהיה כל פריו קדש הלולים לה' ובנביאים כתוב המשמח אלהים ואנשים ואומ' ותירוש ינובב בתולות, ובכתובים כתוב ויין ישמח לבב אנוש ואומ' שתיתי ייני עם חלבי אכלו רעים, ואומ' ושתה בלב טוב יינך, מלמד שלא נאמרו מקראות הללו אלא לידרש כדי לתן שכר טוב לדורשיהם, ושלשה פסוקים האלו שאמר שלמה בשיר השירים טוב עם היין כנגד שלשה שנקראו טוב ונקראו בשבעים שמות שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה והתורה וישראל, והקב"ה נקרא טוב שנא' כי טוב כי לעולם חסדו ואומ' כי אתה ה' טוב וסלח, ונקרא בשבעים שמות של שבח וכנגדן אמר שלמה בחכמתו כי טובים דדיך מיין, יין עולה שבעים, י' עשרים, נ' חמשים הם שבעים, אל, אלהים, אחד, ה', ארון, אדיר, אהיה, אמוץ, אמת, ארך אפים, אחרון, שאין מוסר מלכות לאחר, אמונה, אשכל הכפר, ברוך, בורא', גדול, גואל, גבור, דגול, היודע, ועד, זוכר, חי, חסיד, חנון, חוקר, חכם, טוב, טהור עינים, ישר, יושב בסתר, כבוד, מלך, מסתתר, נורא, נשגב, נצח, נוצר

חסר, נושא עון, נושא פשע, נושא חטאה, נוקם, נוטר, סלה ויושב קדם סלה, סלח, עליון, עפר, עיזוז, פודה, צור, צדיק, צבי, צבאות, קדוש, קנוא, קרוב, רחוב, רב, ראשון, שלא קבל מלכותו מאחר, רב חסד, שומר, שופט, שלטון, שדי, שוכן עד, תמים, תקיף, הרי כאן שבעים שמות לגבורה. וישראל נקראו בשבעים שמות של חיבה אשת נעורים, אילי הצדק, אלופים, אחים, אהובים, אום, אם, אפרים, אישים, אדירים, אצילים, אגוז, אגודה, איומה, בנים, בני אל חי, בכור, בחירים, בת, ברה, בעולה, גוי גדול, גן נעול, גרן נעול, גפן, העמוסים, והנשומים, זרע קדש, חכמים, טובים, יקרים, יחידים, ישראל, ישורון, יעקב, יהודים, יוסף, ילד, ידידים, כלה, כנה, כרם, כהנים, משרתים, מלכים, מעין חתום, נחלה, נדיבים, נאוה, נטע, סגולה, עליונים, ענוים, עדה, עם, עבדים, עברים, עמים, פרויים, פריום, צאן, צדיקים, קדושים, קנויים, רבים, שבטי ה׳, תמימים. ונתן להם הקב״ה את התורה שנקראת בשבעים שמות, אמת, אור, אורח חיים, אילת אהבים, אמרי נועם, אמון, בר, ברית, בינה, גבורה, דבש, דעת, דת, הליכות עולם, מוסר, זהב, זקוקה, חכמה, חוק, חלב, חיים, טהרה, טוב, יקרה, יין, יופי, יעלת חן, ירושה, ישרה, יראה, כבוד, כסף, לקח טוב, לוית חן, לחם, מתוקה, מועצות, מים, משיבת נפש, מליצה, מאירת עינים, משמחי לב, נאמנה, משפט, משרים, מזימה, מחכימת פתי, מצוה, נופת, נחמדים, נגידים, סוד, ערמה, עדות, ענקים, עושר, פיקודים, פז, פנינים, פאר, צדק, קנין, ראשית, שמן, שלישים, תמימה, תחבולות, תושיה, תורה, תעודה. כנגד שבעים שמות של גבורה אמ׳ כי טובים דדיך מיין כלומר כי טובים חסדך עלינו מיין מפני שבשמך כן תהלתך, וכנגד שבעים שמות של ישראל אמ׳ מה טובו דדיך מיין מפני חיבתך נקראת בשבעים שמות, וכנגד שבעים של תורה אמ׳ וחכך כיין הטוב והתורה מתוקה מדבש ונופת צופים בזמן שנדרשת על הסדר, הולך לדודי למישרים, אלו הצדיקים שהולכים לבית עולמים ונשמתם לבוראם על מעשיהם המישרים והם בוטחים ששכרן מתוקן להם, שנא׳ והלך לפניך צדקך וכבוד ה׳ יאספך ואמ׳ כי כבר רצה האלהים את מעשך, דובב שפתי ישנים, בזמן שאמ׳ דברי תורה שפתותיהם דובבות בקבר הוא שאמ׳ דוד מלך ישראל אגורה באהליך לעולמים, איפשר

לו לאדם לגור בשני עולמות אלא כך אמר דוד רבונו של עולם. והן ישראל מזמרים שירי תהילים כאלו חי לעולמות אני וקם שלמה בנו תחתיו ואמר שלשה ספרים ברוח הקדש משלי שיר השירים וקהלת ורז״ל אמ׳ שלשה ספרים הללו לעת זקנותו אמרן כנגד ג׳ ימים שנשתמש בה העולם לאור שכינה עד שלא נבראו המאורות וכנגד אלו שלשה הספרים זכה לשלש מעלות שלא זכה בהן אחד זולתו. אחד ויתן שלמה את הכסף בירושלם כאבנים וכתו׳ אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה, והשנית ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם, והשלישית וישב שלמה על כסא ה׳ למלך, ומפני מה זכה לאלו המדרגות על ששאל לו החכמה שנ׳ ונתת לעבדך לב שומע. משלו רז״ל למה הדבר דומה לאדם שאמר לו המלך שאל מה אתן לך והיה האיש פקח ונבון אמ׳ אם אני שואל כסף וזהב הוא נותן לי לא אשאל ממנו כי אם בתו שמתוך שהוא נותן לי בתו כל טובות שבבית גנזיו הוא נותן לי, כך לא בקש שלמה אלא חכמה ומתוך שנותן לו החכמה זכה בה לכל טוב שבעולם לכך הוא אמ׳ קנה חכמה קנה בינה ראשית חכמה קנה היא חכמת התורה והחכם בתורה אין חכמתו נכרת אלא בפיהו וכן דרש ר׳ תנחומא ב״ר אבא לב חכם ישכיל פיהו חכם שנכנס לעת מי מודיע חכמתו פיהו, משל לחבית סתומה ואין אדם יודע מה שבתוכה כיון שנפתחת הכל יודעין מה שבתוכה כך שלמה אע״פ שנ׳ בו ויחכם מכל האדם לא היינו יודעים מה היא חכמתו עד ששרתה עליו רוח הקדש. ופתח פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח שהוסיף על לקחה של תורה שלשה ספרים משלי ושיר השירים וקהלת. דוד אביו אמר כאשר יאמר משל הקדמוני ושלמה אמ׳ משלי, דוד אמ׳ מזמור שיר ושלמה אמר שיר השירים. דוד אמר אך הבל בני אדם ושלמה אמר הבל הבלים דוד מלך מ׳ שנה ושלמה מלך מ׳ שנה לכך נאמר תחת אבותיך יהיו בניך . . . . .

שיר השירים למה נאמר בלשון רבים לפי שהוא מכליל בו שירים הרבה הראשונים והאחרונים שהרי בשירת הים כתוב שבחו של הקב״ה בענין מי כמוך באלים ה׳ וכן אתה מוצא בשירת דבורה וברק שנ׳ אנכי לה׳ אנכי אשירה ובשירת ישעיהו הנביא אתה מוצא שבחו של ישראל שנ׳ שירת דודי לכרמו כרם היה לידידי בקרן בן־שמן, וכאן אתה מוצא שבחו של הקב״ה ושבחו של ישראל שנ׳ הנך יפה

דודי אף נעים, הנך יפה רעיתי, כשושנה בין החוחים כן רעיתי, כתפוח בעצי היער כן דודי: ס"א שיר השירים. למה נאמר בלשון רבים לפי שכל השירות אתה מוצא דבריהם על ענין אחד וכאן מכליל עברות ועומדות ואותיות שברות שמדבר על יציאת מצרים כענין שנ׳ לססתי ברכבי פרעה, וגם על מתן תורה כענין שנ׳ ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין ואו׳ כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית זאת, עומדות בענין שנ׳ אני ישנה ואו׳ שובי שובי השולמית, והוא על ענין הגלות, ואותיות בענין שנ׳ ברח דודי ודמה לך לצבי והוא זמן הגאולה לכך נא׳ שיר השירים, שיר חד מיעוט, שירים שנים הרי כאן שלשה לפי שנ׳ שיר המעלות לשלמה וכתוב מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, יודיענו ששלמה חנך את בית המקדש אלא שנקרא על שם דוד אביו על שיסדו ונאמר שיר השירים כאן המעולה מכל השירים לפי שיש בו טעמי תורה ושבח של הקב"ה ושבח של ישראל וקבוץ הגלות, אבא מרי ז"ל דרש שיר השירים שיר שיוצא מחמשה חומשי תורה וכן הוא אומר וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף חמשה שהוציאו מחמשה חומשי תורה ואלף שאילפו ישראל, אשר לשלמה למי שעשאו למי שהשלום שלו שהרי כתוב דברי קהלת בן דוד מלך ישראל וכתו׳ משלי שלמה בן דוד מלך ישראל, וכאן לא נזכר שם אביו ולא מלך ישראל, מכאן א׳ רז"ל כל שלמה שבכאן בשיר השירים קדש חוץ מזה הנה מטתו שלשלמה בא וראה על שבחר שלמה החכמה שרת עליו רוח הקדש מכאן א׳ ר׳ פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי מעשים טובים וכן הוא אומר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, מעשים טובים מביאים לידי זהירות שנ׳ צדקת ה׳ עשה ומשפטיו עם ישראל, זהירות מביאה לידי זריזות כענין שנ׳ ועוד לימד דעת את העם ואזן וחקר תיקון משלים הרבה, זריזות מביאה לידי נקיות שנ׳ וכלה מכפר את הקדש, זריזות כהן גדול מביאתו לידי הקדש ומתוך הנקיות היה נפרש מכל טומאה שנ׳ ולהבדיל בין הקדש ובין החול, פרישות מביאתו לידי טהרה שנ׳ וכפר עליו הכהן וטהר, טהרה מביאה לידי קדושה שנ׳ וטהרו וקדשו, קדושה מביאה לידי ענוה שנ׳ שוכן עד וקדוש שמו ואת דכא ושפל רוח, ענוה מביאה לידי יראת חטא שנ׳ עקב ענוה יראת ה׳, יראת חטא מביאה לידי חסידות שנ׳ וחסד ה׳ מעולם ועד עולם על יראיו, חסידות

מביאה לידי רוח הקדש שנ׳ אז דברת בחזון לחסידיך, רוח הקדש מביאה לתחיית המתים שנ׳ ונתתי בכם רוח וחייתם ללמדך זכותה של תורה שמזכה את עמליה לכמה מעלות טובות, פס׳ יִשקני מנשיקות פיהו יש בפס׳ הזה זכירת מתן תורה יום שדבר הקב״ה עם אבותינו בחורב כענין שנ׳ מן השמים השמיעך את קולו ואומ׳ הנה אנכי בא אליך בעב הענן ואו׳ קול דברים אתם שומעים והוציאו בלשון בקשה שכנסת ישראל מבקשת רחמים בגלות ואומ׳ ישקני מנשיקות פיהו על שראה שלמה אורך הגלות וראה שישראל ישנה ימים רבים בלא נביא ובלא כהן ומורה ובלא תורה שהתורה נתחלקת לכמה פנים מפני חיסור החכמה שנעדרה מבני אדם וישראל מבקשים רחמים ואו׳ רבונו של עולם כמה שהוצאת את אבותינו ממצרים ונתת להם התורה וקרבתנו מלכנו לעבודתך כן עוד יהי רצון שישקני הקב״ה מנשיקות פיהו מלשון נשקו בר והוא נשיקות התורה שגלה הקב״ה משיחו וישלח את אליהו להיות מורה צדק וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם ולשון מלשון משמע, לשון נשיקה ממש ומרוב אהבת הקב״ה לישראל זכר בנשיקה הזה פיהו לפי שדרך מלכי מזרח ומלכי דרום להיות נושקים על היד אבל כאן מנשיקות פיהו ופירושו על התורה שילמדני דעת שנ׳ ונתתי את תורתי בלבם ועל לבם אכתבנה ואומר כי כולם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם ואו׳ ועשיתי את אשר בחקי תלכו ואת משפטי תשמרו ועשיתם וגם משמע ישקני לשון זין שהתורה נמשלה לכלי זין כענין שנ׳ רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם זה התורה שמזכה את האדם בעולם הזה ובעולם הבא, אבא מרי ז״ל פי׳ ישקני יטהרני מלשון כמשק גבים, בתלמוד א׳ רז״ל משיקין את המים בכלי אבן לטהרם ופירוש גם על התורה שמטהרת את לומדיה מכל אשמה ועון ולאחר שאמר ישראל זה לזה ישקני מנשיקות פיהו כדרך שעשה לאבותינו במצרים חוזרין ואומ׳ כלפי שכינה כי טובים דדיך מיין טובים הם הטובות שגמלת לאבותינו מימי קדם כענין שנ׳ והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה׳ אתנו והיטבנו לך כך הטיב אתנו באחרית הימים כענין שנ׳ והטיבך והרבך מאבותיך מכחך הגדול שנקרא בשבעים שמות של גבורה ושל שבח:

II.

Menachem ben Salomo

(s. o. §. 11).

Erklärung zu 4, 1 — 4, 10 aus Codex Berlin 707.

שערך כעדר העזים שגלשו מן הגלעד. עיקר מלת גלשו לשון קרחה וגבחת שבן מתרג׳ גלוש מן עדר העזים ששלח יעקב לעשו, ואע״פ שגלשו והוקרחו מהר גלעד נשארו אצל יעקב עדר גדול ממנו, אף שערך אע״פ שנושרות מהן יש ליך שיטה נאה מקפת מלפנים ומלאחור. ומליצתו אמ׳ דודי לאחר שבניתי לו אפריון נאה הנך יפה כנסת ישר׳ שרעותי כך הנך יפה במעשים טובים עיניך יונים כשם שהיונים מבירין את כלובן כך את מכרת מקום שכינתי ונראית לפני ג׳ רגלים ומה יונים נאים בהילובן אף את נאה בדרכיך, מבעד לצמתך מבפנים לעזרת ישראל שאת צומחות שם, ומה יונים נוררים אחרים עמם אף את גוררת אחריך גרי צדק וכשם שאין עיני יפת מראה אחת למעלה ואחת למטה שהדבר מום לה אף את אין עיניך פעם לבוראך ופעם לע״ז ולא פונות לאלילים ולא תורו׳ אחר ירידה (?) ומה שער יפת מראה שיטה נאה מקפת . . . ראשה אף בנייך כשעולים לרגל צפופים כשיער וסובבין ומקיפין שיטות שיטות מירושלם:

פסוק שניך יפות ומלובנות בעדר הקצובות, כמו הרחילות הלבנות הגזוזות, עיקר מלת קצובות לשון קציצה ודומה לו ויקצב עץ כלו׳ שנקצבו גיזן מעליהן, שעלו מן הרחצה ואינן טובעות, ודומה לדבר וכן נגוזו ועבר כך שניך אע״פ שנפלו שנים של חלב הרי עלו אחרות תחתיהן שאילו ניטלו השנים הרי את בעלת מום משום מראות העין: שכלם מתאימות כשם שעדר הרחילות יולדות תאומין כך שניך מכוונות העליון כנגד התחתון וכשם ששכולה אין בהן כך אין בשניך שן רעה. ומליצה כשם ששיני יפת מראה מלובנות כך חכמים שמחתכין ההלכה כשנים שמחתכין את האוכלין מלובנין מכל ספק ומכל עולה, וכשם ששניה של חלב נפלו ועולות אחרות תחתיהן כך יש בהן שזקנותן כפרה על ילדותן לפי שעלו מן הרחצה שרחצו צואתן מעליהן, וכשם

ששניה מתאימות מכוונות העליון עם התחתון כך חכמיך נוחין זה לזה בהלכה ומתאימין את דבריהם, וכשם שאין בשניה שן רעה כך אין בחבורת חכמיך פרץ וצווחה. משלי: פס׳ כחוט השני שהוא דק ואדום ורך כך שפתותיך דקות ונאות ורכות וזהו נוי של פה, ומדברך כלו׳ ודיבורך נאוה מתוך ששפתותיך דקות, כפלח הרימון דהיינו בחצי רמון כך רקתך דהיינו גולגלת שעל המוח שהיא כפויה עליו כקובה, ולפיכך נקראת רקת ודומה לדבר ותתקע את היתר ברקתו וכשם שפלח הרימון וגולגלת כך קדקדך וגולגלי׳ שאינו הראש דומה לראש לפת ולא דומה למקבת ולא שראשך באמצע צוארך מבעד לצמתך, כלי׳ רקתך ממולאת מוח כפלח הרמון שהוא ממולא, מבעד לצמתך מכפנים לקדירה התחתונה שבה המוח נתונה וצמותה. ומליצה שפתותיך המה אמוראין בעלי שפה כלו׳ שפלי רוח ופניהם מאדימות ודכין כקנה ודיבורם נאוה וכשם שכשתפלח הרמון והמוח ופלחיו כולן מליאי חדרים חדרים כך הן מתחלקין בגבולין לסנהדריות מליאי׳ ובתי מדרשות וסנהדרי שלחן עגולה ולא ארוכה כראש לפת ולא מרובעת כמקבת ולא שראש סנהדרי באמצע הישיבה ולא שישיבתם בקרנות אלא מכפנים לבית דין שהן צומתין שם׳ משלי׳:

פס׳ כמגדל דוד שהוא גבוה ונוי לעיר כך צוארך נטוי וגבוה והוא נוי לגוף כדר׳ ותלכנה נטויות גרון וכשם שמגדל דוד בניינו בקא ישר׳ ואין בטוריו עקמנות כך צוארך אינו בעל חטרות כדר׳ ועל דבשת גמלים ומתרג׳ ועל חטור׳ גמליין, וכדברי רבותינו עוד חטרת הגמלי׳ ואין צריך לומר שיש בו עצם בולט שהוא מום אפי׳ על גמר בשרו הבולט הוי מום דאמרינן אדקרא דבשרא הוא וצוארך אינו בעל מידות הללו אלא נטוי ומיושר, וכשם שמגדל דוד בנוי לתלפיות. ורחש לבי לפרש תלפיות מלשון אילוף ולימוד הוא כמו מלפנו מבהמות ארץ והתי״ו שהיא מתחילה היא לצחצח המלה כמו תפארת וכן אמ׳ בנוי לאילוף עוברי דרכים והולכי נתיבות ללכת לסימנו ואוילים לו יתעו. ומליצתו מופלא שבסנהדרין הוא מתנשא לאילוף כל ישראל. וזה עיקר הפשט. ד״א תלפיות אע״פ שהן פיות כמה וכמה דהיינו ראשי האבנים וכולן מיושרות תל אחד כך צוארך אע״פ שהוא טבעות וחוליות כמה וכמה כלו מיושר כאחד שאינו לא שקוד וחבום ולא שמוט וכשם שמגדל דוד תלוי עליו אלף המגן של זהב וכל שלטי

הגבורים משום נוי, כך כמה וכמה קליעות שער בראשה על צוארך וכמה פארות וקישורים וחוטי סבכת סביבות לנוי. ומליצה כשם שצואר יפת תאר גבוה כך מופלא שבסנהדרין של כ"א מחביריו, וכשם שאין צוארה שקוד וחבום ושמוט אלא כל טבעותיו וחליותיו מיושרין כאחד אף כל חביריו כולן סרים אל משמעתו ומסכימין עמו ואם הוא סותר או בונה כל פיות התלמידים סומכין עליו, וכשם שכמה קליעות שער ותארים וקשורים וחוטי סבכה סביבות צוארה לנוי כך כמה קושיות עליו לפרקם וכמה ברכות ותפילות נאמרות עליו להיות לו להגן עליו כתרים וכשליטין:

פס׳ שני שדיך שוין שאין האחד גס מחבירו, כשני עפרים שהן בחורי צבאים תואמי צביה ששוין בגידול ובקומה שאם היו דדייך זה גדול מזה הרי זה מום ואם הם גסין ביותר אפילו שניהם הרי זה מום ומשום כך משולין בעופרים הרועים בשושנים וראשן כפוף אף שדייך שוכבין וכפופין ומה עופרים אינן מתאוין לרעות אלא בשושנים אף שדיך אינן מניקות אלא בנך ולא את בני זרים ומה עפרים כשהן רצין עינו אחת פתוחה ועינו אחת קמוצה כך שני שדייך כשמניקות את התינוק האחד מגולה מקצתו והאחר מכוסה. מליצתו כשם ששדי׳ יפת תאר שניהן שוין כך שני פרנסייך שפירנסוך בימי נעורייך כשדיים לתינוק שניהן שווין דכת׳ הוא משה ואהרן, הוא אהרן ומשה וכשם ששדיה אינן גסין אלא מוטין כך היו שפלי רוח ובעלי ענוה וכשם ששדיה האחד מגולה להניק את התינוק והאחד מכוסה כך בזכות משה נתן המן לפרנסה בנעוריך ובזכות אהרן נתכסית ענני כבוד ומה שדיה אינן מניקות אלא את בנה כך רועיך אילו בקשו שלא תשרה שכינתך על שום עם ולשון זולתי בך, ועד עכשיו את רעייתי מתנהגת בזכותם האחד הנחילך כתר תורה והשני כתר כהונה:

פס׳ עד שיפוח היום שיהא נופח רוח מערבית שעולה עם היום ומרתיח היום. ונסו הצללים שיעמד השמש בחצי השמים כמלך האומר לרעייתו עד שיעברו ד׳ שעות שבהן חם השמש וצל צונן ויבא זמן הצהרים שאין הצללים מצויין לאחר כך אהא נכנם לטרקלין שלך ותבואי אלי חחדרה. ומליצה אמ׳ אגור אבי דוד היה עם לבבו לבנות] בית לשם ה׳ אלהיו אלא שלא הניחו הקב"ה וכך

אמר לו עד שיעבר יומך ברוח הנופח ונסו צללי דמים אשר שפכת במלחמה איני משרה שכינתי בבית שאתה בונה לאחר שתפטר מן העולם אלך לי מגבעון ואשרה שכינתי בבית שיבנה בנך אל הר המור דהיינו הר המוריה ואל גבעת הלבונה ששם יקטירו כהני מור ולבונה, וכן עשה:

פס׳ כלך יפה רעיתי אמ׳ הקב״ה דורו של דוד לפי שהיו מהלכי רכיל ואנשי דמים לפיכך לא נשתבח דבר קדש בו ולא זכו לבנות לי בית לשבתי אבל דור זה כולו יפה ביפת תאר ויפת מראה שאין בה מום:

פס׳ אתי מלבנון כלה לאחר שהשכינה שלי שרויה בבית הבחירה תהי אתי מתחופפת בבית יער הלבנון בכלה המתחופפת בכנפי דודה, אתי מלבנון תבואי במעמדות ובמשמרות הקבועות בלשכת הקודש, תשורי תביאי תשורה לפני ודומה לו ותשרי למלך בשמן. מראש אמנה, זהו נהר שמושך מדמשק וניגר עד קצה ארץ ישראל והם יושבי הערבה, וכמו כן תבואי לפני תשורה מראש שניר וחרמון שסמוכין להררי ציון, גם יבואו לפני בנייך ממעונות אריות משיני הסלעים הגבוהין ששם האריות עושין מעונותיהן, מהררי נמרים שהנמרים יולדין שם:

פס׳ לבבתני עיקר המלה מדוברת על אופן לבב ודומה לה ואיש נבוב ילבב כך אמר לי דורי כמה את מרחבת לבי לאהבת כנסת ישראל שמתאחי׳ אתי ככלה עם דודה, לבבתני באחד מעיניך וכמה את מרחבת לבי אחד מחוזיך שהן רואין ברוח הקדש ומנהגין את דורם כעין שרואה ומנהג את הגוף אינמו באהבת אחד מבעלי ענק שבצורניך דהיינו או כהן גדול שעליו ציץ הזהב ונזר הקדש אינמי ממלכי בית דוד שעליו נזר העדות:

פס׳ מה יפו דודיך לפי שנאמר בדודים ריווי כת׳ לכה נרוה דודים ואומ׳ דדיך ירווך בכל עת ואומ׳ ביין ריווי כדרך יין ושכר דהיינו יין המרווה לפיכך המשיל דודים ליין ממה יפו דדיך אחותי כנסת ישראל שמתאחית עמי ככלה עם דודה ממה טובו דדיך מיין המנובבך ומפקחת את לבך לדודים וכן הוא אומר כי מה טובו ומה יפיו דגן בחורים ותירוש ינובב בתולות וממה ריח שמניך שמלביך ובהניך נמשחין בהן יפים וטובים מכל בשמים שנרקחו בהן.

ומליצה ממה יפו דודי חבורת חכמיך לפני ממה טובו דודי סנהדרין שלך מיינה של תורה דכת' ושתוביין מסכתי וריח שמניך שמלכך וכהניך בהן נמשחין יפה וטוב לפני מכל הבשמים של חול שסכין כל גבורי ישראל וגבורותיהן:

Nachdem bereits S. 142—144 gedruckt waren, hatte ich Gelegenheit, Cod. 707 selbst anzusehen. Qu. Fragment beginnt zu 4, 1: ... מדוברת על אופן פנים ודומה לה הבעד ערפל ישפט ... עיקר מלת צמת מדוברת על אופן קבע וחבור. Dann folgt die von Steinschn., Verz. S. 14, mitgetheilte Stelle, die noch durch das vom Autor angeführte talmudische (Bechor. 44a) תרוטות וצירניות ergänzt werden kann und darauf das oben Abgedruckte, in welchem ich zu verbessern bitte: S. 142, Z. 9 צומתות, Z. 12 מרידה, was ebenfalls die Stelle noch dunkel läßt, S. 143, Z. 21 עור חטרת הג' (nach Chulin IX, 2). Den Schluß des Fragm. bildet ein Theil der Erklärung zu 4, 11.

III.

Tanchum aus Jerusalem.

(S. v. §. 14.)

Ende der Vorrede aus Mscr. Poc. 320.

וקד ארשדנא אלי כליאת אלמעאני ואכשפנא גמלה אלגרץ מגמל מן גיר תפציל מע כון אן תפצילה קריב גדא בעד הדא אלאגמל פבקי עלינא שרח אלאלפאט אלמשכלה מן גהה אלאשתקאק ואלתצריף אללגוי לאן דלך כאן אול אלקצד מן וצע הדא אלכתאב ולא בד מן אלכלאם פי הדין אלשרחין חסב מא יליק באלגרץ לילא יכון אלכלאם נאקץ פנשתעין באללה תעאלי ונקול שיר השירים הדה אללפטה מעתלה אלעין אשר שר לי״י ואלאסם שרים ושרות ואלתקיל אז ישיר משה אצלה והשיר ואל מאצי השיר מתל והאיר אל עבר פניה ואלמסתקבל יאיר יאירו שבעת הנרות ואלאצל והאירו והדה אללגה תכון במעני נשיר ותשר דבורה אז ישיר ישראל ומעני תסביח ישר לי״י וקריב מן אצלהא מעני מדח ווצף כי אשרוני בנות ומנה אשרי יושבי ביתיך אשריך ישראל ובדלך כי אשרוני בנות אי קאלו עני אשריה (?).

IV.

Joseph Kimchi.

(S. o. §. 15.)

Erklärung zu 3, 6—10 aus Mscr. Bodl. 63, fol. 81b.

מי זאת עולה מן המדבר ... נאמר פסוק זה לכשעלו ישראל מן המדבר לארץ כנען ונאמ׳ מקטרת מור ולבונה הריח הטוב שנח עליהם בזמן מתן תורה ותמרות עשן כענין ויתאבכו גאות עשן ובלישנא דרבנן מתמר ועולה כענין עולה: הנה מטתו ... מטה זו היא מטת של מלך השלום והוא המשכן כמו שאמרנו בפירוש אף ערשנו רעננה וששים גבורים הם ששים רבוא שהיו ישראל בצאתם ממצרים כמו שנא׳ כשש מאות אלף רגלי: כלם אחוזי חרב .... אחוזי כמו אוחזי ודומה לו השכוני באהלים ורבים אחרים ונאמר זו בשביל ישראל שעלו חמושים כמו שנא׳ וחמושים עלו בני ישראל. מלמדי מלחמה מה שלמדו בימי יהושע במלחמות כנען ונאמר מפחד בלילות כלומר מפחד המלחמות והאומות שהם סביבותיהם וכבר אמרנו שהלילות נמשלו לצרות ואין עת צרה גרולה מעת המלחמה שבא בעולם: אפריון עשה .... אפריון הוא מקום מכובד שיושבים בו חתן וכלה והוא משל לבית המקדש שבנה המלך שלמה בן דוד לכבוד מלך השלום הנזכר לעיל בעל המטה כמו שנאמר בנה בניתי בית זבול לך: עמודיו .... זה הענין בנין חכמתו ומספר צורתו ויפעת קהילות ישראל העולים לשם שלש פעמים בשנה ומהלל המשוררים והכהנים הלוים העומדים שם תמיד לשרת להודות ולהלל שם המרומם על כל ברכה ותהילה:

Erklärung zu 6, 11 aus Bruns' Adversarien fol. 13b. (Codex Berlin 7 Q.).

אל גנת אגוז ירדתי לראות... זהו גלותנו ונקראו ישראל אגוזים שהוא עץ פרי ואין נהנין מפריו אלא בחבוט ובמכות כך ישראל אינם נוסרים אלא בחבוטים ובייסורין כמו שנאמר אם באלה לא תוסרו לי והלכתם עמי בקרי והכתי אתכם גם אני שבע על חטאותיכם. לראות

הפרחה הגפן הנצו הרמונים כלומר לראות אם הגיע הזמן והשעה שהם ראוים לישועה. הנצו הפרחה מענין והיא כפורחת עלתה נצה ויכול ארם לומר שיש משל גנת אגוז לארץ העמים ומלכות הזרון נמשל לאגוז מפני שעץ האגוז יפסיד כל מה שישיג בצלו[1]) מן העצים הנטועים תחתיו כך מלכות הזדון מחבל ומשחית לישראל הנמשלים לגפן ורמון . . .

V.

Commentare im Sinne David Kimchi's.

(S. o. §. 16, 1. u. 2.)

1. Aus Cod. Schönblum Nr. 12.

(Die Abweichungen vom Michlal jofi sind gesperrt gedruckt.)

... שה"ש שם. .... ובה"א הנקבה את השירה הזאת[2]) .... מנשיקות פיהו והפועל הכבד משיקות אשה[3]) .. שחורה אני ובהכפל אל תראוני (fol. 29 b) שאני שחרחרת והשם חשך משחור תארם יותר משחור והשחור הוא הפחם ובדברי ר"זל[4]) נרדי נתן ריחו וכתב ר' יונה כי נאמר בו כי הוא הורד וי"א כי הוא המוס"ך ורא"בע פי' כי הוא בושם.[5]) צרור המור כתב הח' הראב"ע יש פירושו מוס"ך ואם היה מור מוס"ך לא היה אומר אריתי מורי כי

---

1) Daß der Nußbaum Allem schadet, sagt, wahrscheinlich nach Isidor von Sevilla (starb 636) schon der Rector der berühmten Klosterschule zu Fulda, Rhaban (Hrabanus Maurus, lebte bis 856). Vgl. Fellner, Compendium der Naturwissenschaften, S. 195.

2) Kimchi, Wurzelbuch sub שור.

3) l. c. sub נשק.

4) l. c. sub שחר. Die hier citirten Talmudstellen (Gittin 19a, Sabbat 104b) fehlen in der Handschrift.

5) l. c. sub נרד und Michlal jofi S. 43 (ed. Amsterdam).

המוס"ך איננו צמח שיארה והוא פי' אותו בושם ממיני הצמחים ור' האיי ז"ל[1]) פי' יתכן לומר אריתי מורי ובמדרש חזית אומר מה המור הזה וכו'[2]) והח' ר' משה בן עזרא כתב כי אשכל הכפר הוא אשכל הדקל כי יש לדקל שמות משתפים כפי שנוי הזמן[3]) ויש לו זמן שנקרא בערבי כפר ולו ריח טוב. fol. 32 כרכם שקורין בערבי זעפראן (Safran). fol. 32 b ספירים נפך והגאון פי' כי הספיר לבן ואומר שהוא שקורין בלע"ז קרישטאל[4]) fol. 33 b מקשיבים כמו נטיתי ידי ואין מקשיב יחסר הפועל השני והוא האזן ובפעמים כתב הפועל שהוא האזן להקשיב לחכמה אזנך[5]).

2. Das 7. Cap. aus Codex Breslau 96.

השולמית היושבת בירושלים הנקראת שלם. מלכות רינגבי"ש. כמחולת המחנים כ"ף באלי"ש דילי"ש פושי"ש. חמוקי רינירימינט"ש בלע"ז. חלאים לשון וחלי כתם שרטי"ש בלע"ז. אגן מזרק. הסהר תרגום ירח סיהרא ולפי שתבנית האגן עגול כתבנית הסהר אמר כן ויש לועזין מר"א דילאלונ"ה. המזג לשון מזיגה ידוע בדברי חז"ל והוא עירוב מים ביין, אלטימפיראמינט"א בלע"ז. סוגה בשושנים פי' נגדרת ונגבלת וכן בלשון משנה ועשו סיג לתורה לומר גדר וגבול רגירגאר"ה בלע"ז. ברכות בחשבון מים מכונסים במקום בנוי אבנים וסיד. בחשבון שם מקום. ודלת ראשך מחלפות השער שעשוים כדלת פלוט"ה בלע"ז. מלך אסור ברהטים פי' למעלה. בסנסיניו כמו סעיפיו. שושברנקי"ש בלע"ז. דובב ענין דבור וכן מוצא דבה. בכפרים פרזות וילוגי"ש בלע"ז. פתח הסמדר ענין ההיתר. הדודאים שורש עשב בדמות זכר ונקבה מדריגולי"ש בלע"ז:

---

1) In seiner Erklärung zu Massechet Sabbat; vgl. Parchon Wörterbuch (ed. Stern) s. v.

2) Vgl. Wurzelb. s. v.

3) Salomo b. Melech, nach Kimchi s. v. כפר, משתנים und זמנו.

4) Siehe Sam. b. Meïr.

5) Wurzelbuch sub קשב.

Aus vorstehendem Codex theile ich die Fremdwörter hier mit, die Herr Prof. **Böhmer** in Straßburg (ihm und Herrn Oberlehrer **Berdez** in Dessau verdanke ich die Entzifferung der meisten) dem **Catalanischen** glaubt zuweisen zu sollen. Wörter, bei denen ein Zweifel nicht vorlag, sind cursiv gedruckt.

HL. 1,3	תורק	מיידא"ט	Der Verf. erklärt: ולשון זה נופל בכלי ועל היוצא ממנו ולא זה לשון הצקה שאינו נופל אלא על היוצא מן הכלי.
„ 1,6	ששופתני	קולור"א מ"י	= *colóra me*, hat mich gebräunt.
„ 1,8	בעקבי	איטפאשי"ש	= wahrscheinlich en passes, in den Schritten.
„ 1,10	בתורים	אינשטול"ט	eingeführt mit יש אומרים nach D. Kimchi's Erklärung.
„ 1,11	תורי	שרש"ט	Wohl שרט"ש zu lesen. Sarta im Span. eine Schnur aneinander gereihter Dinge.
„ 1,11	נקודות	פונטילי"ש	= *puntilles*, Pünktchen.
„ 1,12	נרד	אשפי"ק	= *espick*, Lavendel.
„ 1,14	כפר	קורונפו"ל	s. meine Notiz unter Joseph Chajun, §. 35 zu 1, 14.
„ 1,17	רהיטנו	קבירונ"ש	= *cabirónes* (franz. chevron), Gebälke.
„ 1,17	—	נושטרו"ש קורינדל"ש	1. = *nostros*, 2. hängt vermuthlich mit curs, Lauf, zusammen.
„ 2,1	חבצלת	רוש"א	= *rosa*, Rose.
„ 2,1	השרון	רמנ"י	Der Comment. hat השרון לשון מישור ר' ב'.
„ 2,2	שושנה	ליר"י	= *liri*, Lilie.
„ 2,9	עפר	אנאד"ו	vielleicht nach dem Gehör für eine Ableitung v. agnus niedergeschrieben.
„ 2,9	מציץ	אלוקנ"ט	ist an eine Ableitung vom lat. elucere zu denken?
„ 2,12	נצנים	אלשגרמיני"ש	= los grams (gramines), die Gräser.
„ 2,12	זמיר	רושיניו"ל	= *rossinýol*, Nachtigall.
„ 2,13	חנטה	אישברוט"ה	= (es) *brota*, sie sprießt, knospt.

HL. 2,13	פניה	שושברוט״ש	= *sos bróts*, ihre Knospen.
„ 2,13	סמדר	שאב״ה	= *ṡaba*, Saft.
„ 2,14	המדרגה	לגר״ב	= *graú* (vom lat. gradus), Stufe.
„ 2,17	הצללים	ליש אומרי״ש	Ob nach dem Gehör niedergeschrieben für las ombras, die Schatten?
„ 3,4	הורתי	מקון סנביר״ה	Die franz. Bibeln ed. Estienne 1565 u. ed. Genève 1615 übers.: qui m'a conceuë, welche mich empfangen hat.
„ 3,6	תימרות	פילר״ש	= *pilárs*, Pfeiler.
„ 3,6	לבונה	אינשינ״ץ	= *encéns*, Weihrauch.
„ 3,10	ארגמן	כרמש״א	= span. carmési, Karmoisin.
	—	לאק״א	= *llaka*, rothe und auch blaue Farbe.
„ 3,10	רצוף	קרימ״ט	Der Verf. erklärt: רצוף ענין הצעת אבנים בקרקע וכן רצפה בהט ושש וי״א קרימ״ט או אישקלפ״ט בלע״ז (vgl. das lat. scalpere, eingraben, einschneiden, einschnitzen, graviren).
	—	אישקלפ״ט	
„ 4,1	צמה	קרי״ן	= *crin*, Haar.
„ 4,1	גלש	פילארי״ן	= *peláren*, 3. p. pl. perf. von pelar, entblößen, abhaaren, scheeren.
„ 4,2	קצובות	ליש טיידי״ש	wahrscheinl. = franz. les tondues (Bible Estienne am Rande).
„ 4,2	מתאימות	אגואל״ש	*iguáls* = gleich, gleichförmig, eben.
„ 4,4	תלפיות	דינטי״ש	wohl lat. dentes (cat. dentello = Zinne) in der Bedeutung von Zacken, Zinnen.
„ 4,9	לבבתני	אקורשטים״י	= acorasti me vom cat. *acorar*, betrüben, das Herz fortnehmen.
„ 4,12	גן נעול	קאניל״א	= *canéla* und *canyélla*, Kanäle.
„ 4,13	שלחיך	טוש פרגיניאל״ש	der Verf. sagt (nach D. Kimchi): מקום אילנות שמתפשטים שם הפארות והסעיפים הנה והנה ט' פ' בלע״ז.
„ 4,13	פרדם	וירגי״ר	= *verger*, Obstgarten, Lustgarten.

HL. 4,13	נרדים	קרונפולי"ש	siehe oben.
	—	אישפיקי"ש	siehe oben.
" 4,14	כרכם	זאפארא"ן	= *safrá*, Safran.
" 4,14	קנה	קניל"א	= *canéla*, Kaneel, Zimmt, siehe Joseph Chajun §. 35, 1 zu 4, 14.
" 4,14	אהלות	קוט"ש	Der Verf. sagt: ואהלות עצי בושם וכן כאהלים נטע ה' ק' בלע"ז.
" 4,16	הפיחי	בופ"א	= *búfa*, imp., durchhauche (-blase).
" 5,2	קוצותי	מיש פאלוטי"ש	Hier ist span. pelota, Knäuel Haare und papillota in Betracht zu ziehen.
" 5,2	רסיסי	גוטי"ש	= *gótes*, Tropfen.
" 5,3	טנף	שולייא"ר	Bible Estienne hat comment les souilleray-ie!
" 5,5	חמנעול כפות	ברמילי"ש דיל כוראיי"ט	steht ohne weitere Erklärung im Commentare.
" 5,7	רדידי	אריד"י	vielleicht von redo, Zurüstung, Putz, vom prov. aredar und vermuthlich wegen Anklang an das Arab. (s. o. §. 15 S. 76) gewählt.
" 5,10	צח	פריש"ק	= fresco, span., frisch.
" 5,11	תלתלים	קרישפי"ש	= *crespes*, pl., gewellt, vom krausen und dichten Haar gebräuchlich.
	—	ראול"ש	franz. Bibel v. 1615 hat reluissant.
" 5,12	מלאת	קונפלימיני"ט	= *complément*, Ausfüllung, Zusatz.
" 5,15	שש	מרמ"ר	= *mármol*, Marmor.
" 6,5	הרהיבני	איגלייריגנמ"י	= *esglayáren me* (catal. glay = Furcht) sie erschrecken, sie betrüben mich.
	—	אישפורסרינמ"י	= *esforsáren me*, sie geben mir Stärke.
" 6,8	מלכות	רינגבי"ש	= *réynes*, Königinnen.
" 7,1	במחלת	באלי"ש	= *balls* (? de les passes), die Tänze der Schritte.
	המחנים	דילי"ש פושי"ש	= *balls* (? de les passes), die Tänze der Schritte.
" 7,2	חמוקי	ריגירימינט"ש	= *regiraménts*, Leitung, Bewegung.
" 7,2	חלאים	שרטי"ש	S. oben zu 1, 11.

HL. 7,3	אגן הסהר	מד״א דילאלונ״ה	wahrscheinlich nach dem Gehör niedergeschrieben für span. medalla (runde Fläche, Medaillon) *de la lluna*, die Mondscheibe.
„ 7,3	המזג	אלטימפיראמינט״א	cat. atemperar, mildern (Wein mit Wasser mischen?)
„ 7,3	סוגה	רגירגאד״ה	im Commentar erklärt: פי׳ נגררת ונגבלת . . .
„ 7,6	דלת	פלוט״ה	vgl. oben zu 5, 2, auch prov. pilotta, Knäuel.
„ 7,9	סנסניו	שושברנקי״ש	= *sos brancas*, seine Zweige.
„ 7,12	כפרים	וילוגי״ש	prov. vilatge, Dorf.
„ 7,13	דודאים	מדריגולי״ש	ob dialectisch für mandragoras (s. über dieses Wort §. 13 z. St.)?
„ 8,5	רפק	אגושטד״ה	= *ajustáda* (span., prov., ital. acostar, auch in der Bedeutung sich nähern, mit einander gehen, mitnehmen.)

In die Kategorie vorstehender Commentare gehört auch

3. Cod. Hunt. 268,

aus dem ich die Einleitung und Erklärung zu 4, 13—16 und 5, 1 mittheile[1]):

שיר השירים כל דברי שיר שבמקרא לשון סתם ועומק הוא על דרך חידה ומשל ואין מבין אותו כי אם נביא כמו שאמרנו בתחילת חבור זה וכל שכן שכאן אומר שיר השירים וכאילו אמר סתם הסתמים וסוד הסודות וכמה דרשות ודברי הגדות דרשו בו רבותינו ושאר

1) Ueber diese Handschrift spricht ausführlicher Neubauer in Geiger's Jüd. Zeitschr. 1871, S. 154. Nach ihm enthält qu. Codex einen anonymen Comment. zu Psalmen (von 10, 17 an), Job, Sprüche (1, 2, 28, 12 — zu Ende) Ruth, HL. u. Pred. (bis Cap. 5 Ende). Der Autor, der Arabisch verstand und fast zu jedem Verse die spanische (nicht französische, wie Geiger a. a. O. Note 1 vermuthet,) Erklärung des schwierigen Wortes giebt, lebte in Spanien. Er citirt in seinen Comment. Saadja, Jona ibn Gannach, Raschi, Ibn Esra

המפרשים כל אחד לפי דעתו ועל כן לא ראיתי לדבר באותן הדרשות וההגדות כי אם ביישוב המקרא ומשפט הדקדוק בלבד כפי דעתי והחפץ בדרש או הגדה ילך וידרוש מעל ספרי הדרשות וההגדות כי במופלא ממני לא אדרוש עד יבוא ויורה צדק לנו:

שלחיך טוש ארויוש[1]) פירוש התפשט מקום המים את ברכת השלח׳ וכן מי השילוח פירוש באותן המקומות שהמים מתפשט׳ בהם ויש מפרשין שלחיך התפשט הפארות מן שלוחותיה נטשו עברו ים: פרדם דֵיפֵישַׂה[2]) פירוש גן עצי פירות רחב ובערבי חציה הקרקע הראוי לנטוע בו נקרא פרדם כמו שאמר פרדם אני מוכר לך ואעפ״י שאין בו רמונים. מגדים פרוטָאש[3]) כל דבר משובח ומעולה בין בפירות בין בבגדים בין בכסף וזהב נקרא מגד כל ענין לפי מקומו כענין שאומר ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב ולמגדנות הרי הכסף והזהב נקרא מגד וכן שאר הדברים וכן ומגדנות נתן לאביה ולאמה והנו״ן במגדנות כנו״ן נעמנים. נרד פירוש ורד. וכרכם זעפראן. כל ראשי בשמים מֵיגוֹרִיאָש[4]) פירוש המשובח והנבחר בבשמים כמו שהראש מבחר הגוף, וכן נקרא מבחר האנשים ראשי בני ישראל. עורי צפון שיעורו רוח צפון ובואי תימן. הפיחי גני שיעורו הפיחי על גני. אריתי מורי קוֹגִי[5]) ענין לקיטה מן וארוה כל עוברי דרך:

---

und auch David Kimchi, wie mir Herr Dr. Neubauer, seine Mittheilung in Geiger's Zeitschrift l. c. damit berichtigend, schreibt. Der kleine Auszug, den ich aus der Handschrift besitze, beweißt genugsam, daß Verf. nach Kimchi lebte und dessen Wurzelbuch kannte und benutzte; denn die Erklärung nach יש מפרשין ist demselben entlehnt (S. 389 ed. Lebrecht), und findet sich (S. 184) auch die Deutung des Worts מגדים fast buchstäblich. Vgl. ferner ס' השרשים sub ארה und ראש.

1) *Arroyico* (?), Bächlein.

2) *Defesa*, altspan. für *dehesa*, Weide, Weideplatz.

3) *Frutos*, Früchte aller Art, wie sie die Ernte bringt.

4) Pl. von *mejoría*, die Verbesserung, das Bessere.

5) Von *coger*, pflücken, einsammeln. Die spanische Bibel vom Jahre 1569 hat „yo *cogi* mi myrrha."

VI.

Schemarja aus Creta.

(S. o. §. 21.)

Stücke der Vorrede und Erklärungen zu einzelnen Versen aus Codex München 210[6].[1])

נאם שמריה בן הנדיב ר' אליהו הפרנס מאי קריטי זצ"ל, לא מרעתי טוהר לבבי ומרחבי פתחיו יעצוני רעיוני לשלוח ידי מחשבי ולשוני לבא בעמקי הספר הנכבד הלז ומצולותיו לסקל ארחותיו ולישר נתיבותיו .... ואל אלהי השלכתי יהבי והוא יישר ארחותי ויסמכני ברוחו הנדיבה וייטב מעני ולשוני ...... שיר השירים שלמה ע"ה בחן כל עניני העולם וכל תאוותיו הן תאות העושר ומעלתו עד ששם הכסף כאבנים והזהב כשקמים והכין למרכבתו ארבעים אלף אורוות סוסים ושבע גם כן תאות המשגל והוא אשר עלה במעלת החכמה מכל אדם ועל כל אלה הנה הכתובים מעידים עליו והוא ג"כ העיד על עצמו וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם, ובאמת כי לאדם כיוצא בו אשר בחן ונסה כל הענינים לו יולבוצא בו תאות זאת העדות אשר העיד ואמר שיר השירים אשר לשלמה ויהיה פירוש הפסוק שיר השירים שבח השבחות ומעלות המעלית ותכלית ההצלחה ורוב השלמות אשר לכל שלם ואשר לי שאני ממינם כבר בחנתים ולא מצאתי שלמות בתכלית רק זאת והוא ישקני מנשיקות פיהו רוצה בו שידבק בו השכל הפועל המדביקו עם השכלים דבוק חזק עד שיגדל תוקף הדבוק ההוא וידבקינו בשם ית' וקרא שם הדבוק הזה נשיקה כי גם הנשיקה דבוק השפתים ורוב חבה והוא אמרו ישקני מנשיקות פיהו, רוצה בו מנשיקות עצמו ואמנם הזכיר פיהו כי הוא המשל הנאות למשלי הנשיקה וכון בזה שיצליח וישכיל בסבה הראשונה

---

1) Die Abschrift, welche mir Herr Dr. Steinschneider zur Benutzung gestattete, ist für die Romm'sche Bibel von Hrn. Rabbinowicz in München angefertigt u. oben S. 95 irrthümlich als „meine Abschrift“ angegeben worden.

כי אז ישוב השכל והמשכיל עם מושכלו אחד, אמנם בהשכילו הדוממיות אז שכלו המשכיל עם מושכלו אחד והוא ממינו וכל אשר ישכיל יהיה עם מושכלו אחד, ולזה בקש שלמה להנשק נשיקת הסבה הראשונה כי אז יהיה על תכלית המעלה באמת ובבר זכרו רבותינו החכמים ע״ה על משה אהרן ומרים שמתו בנשיקת פי השם ברוב שלמותם והצלחתם . .

Grammatische und etymologische Erklärungen Schemarja's.

1, 2. נראה בעיני שנקרא האהוב דוד על שם שהוא בתכלית האהבה לדבר ההוא האוהב כאהבת התינוק את הדד ולשון טובים יהיה גם כן מלשון טיב . . . . . טבע שמחותיך יותר מטבע היין.

1, 3. לזה נקראת האשה עלמה על שדרכה לשבת בבית ולהעלם מבני אדם.

1, 4. נזכירה דודיך מיין נריח שמחתך מכל שמחה.

1, 5. מלת ירושלם נראה בעיני מלה מורכבת ר״ל ירושת שלם ואות חשי״ן משרת פעמים ושם העיר שלם . . .

1, 10. נקראים הציורים תורים על שהכל תרים בהם.

2, 1. שרון שם מקום כמו היין השרוני וכן לוקחין עגלים בשרון.

2, 7. צבאות או אילות במשמעו צבי ואיל שבן דרך האוהבים והמזמרים להזכיר הבהמות והחיות בדבריהם מרוב חשקם ומהירותם.

2, 13. והגפנים סמדר נתנו ריח כלומר הגפנים אשר היו סמדר עד עתה נתנו ריח.

2, 14. ויהיה פי׳ חגוי מלשון אדמת יהודה למצרים לחגא לשון פחת ושברון הנמצא בסלע ודרך להסתופף בו ויראה לי שנקרא המועד חג להיות העם שובתים ונעדרים מן המלאכה.

2, 17. ונסו הצללים לשון ניסה ולא לשון הליכה כי מלת נסה תורה את גבורת (התגברות?) המתגברת בהיות שני חלקים נלחמים יחד וינום האחד שלא ברצונו.

3, 6. ויהיה פי' כתימרות עשן מלשון תמורה כמו והיה הוא ותמורתו הכונה בו כתימרות עשן בדבר המורכב מארבע יסודות אשר יסוד האויר בו מרובה תחת היותו גדל באויר וכו' ..... ויהיה פי' מקוטרת מור ולבונה מקושרת ריחה וזכותה כאשר הובאה מבית המלך כי גם הקטרת והעשן הנקרא קיטור נראה בעיני שנקרא כן להיות דרך העשנים נקשרים ונדבקים במעושנים כי תרגים קשר קיטרא.

3, 7. ונקראת המטה בלשון זה מלשון מטה שהיא תחת האדם למנוחתו.

3, 9. ופי' אפריון נראה בעיני שהוא שם המטה ר"ל הכלי עם מה שעליו והוא כמין גג וסכך על המטה ובלשון חכמים כילה כאמרם מותר לישן בכילה בסוכה ..... וקראו אותו אפריון נראה בעיני מלשון פוריא כי כן נקראת המטה להיותה פרין ורבין עליה.

3, 10. ונראה בעיני שנקראו הנחלים רצפים להיותם מחברים את הנפרדים וכמוהו בלשון משנה שלשה ימים רצופים.

4, 1. ויהיה פי' שגלשו שנשרו ונטרדו ונקרא גם הקרח גלוש להשרת שערו גם החמין נקראו מוגלשין המשירין את השער גם למ"ד ורי"ש מתחלפין ויהיה שגלשו במקום שגרשו.

4, 3. ויהיה פי' שפתותיך תכליתך כי כל תכלית וקצה יקרא שפה וכמוהו על שפת הירדן וכן שפת היריעה הקיצונה גם השפתים יקראו שפתים להיותם סופי אברים ולשון שפה נראה בעיני מלשון סוף.

4, 3. ויהיה פי' רקתך היא הגרגרת ונקראת רקה להיותה מוציאה הרוק.

4, 8. נקראת כלה אשר פירושה תמה .... להיותה אז בתכלית יופיה.

5, 11. קווצותיו תלתלים, שרשו קוץ והוא רמז לשערות הראש שהם כקוצים הגדלים בארץ, והוא זר, כי היה לו להנקד קוצותיו והוא על משקל בתולותיו, תלתלים ר"ל רוב שער תל על תל ולפיכך נכפל פ"א הפעל ויאמר כי יש לו שער רב כי העדרת שער מן הראש אינו רק מחולי הנקרא אלופישיא"ה[1]) במלאכת הרפואות ואמר

1) Alopecia, Fuchskrankheit, Ausfallen der Haare, Haaren, gewöhnlich zu Anfang der nach den Gliedern geordneten medicin. Compendien.

שהשערות ההן שחורות בעורב להורות על הבחרות לא על נוי השערות כי לא מצאתי שחרות לשבח.

5, 12. ויהיה פי' יונים משורש ינ"ה ולשון אונאה וחסרון כמו חרב היונה .... ופי' יושבות קיימות בענין ה' למבול ישב. ופי' על מלאת על דרך שלמות ונצחות.

6, 11. ויהיה פי' הפרחה אשר פרחה והוא פעל יוצא גם כן ויהיה הה"א כה"א העיר ההוללה, ההלכו אתו.

7, 6. מלת ככרמל פירושה כר מלא היא בקעה מלאה מיני עשבים כמו לבשו כרים הצאן.

7, 14. יהיה פי' הדודאים האהובים על משקל הפועלים כדרך כהם יוקשים וחבריו.

8, 5. ויהיה פי' מתרפקת על דודה משתברת ונהרסת להדבק בו, ויהיה מתרפקת מלשון החכמים כיון דרפק ביה פורתא ואם יהיה סג כן לשון עברי והוא הפוך כמו שלמה שמלה יהיה פירושו מתפרקים (מתפרקת?)... ויהיה פי' עוררתיך לשון הולדה מגז' עירירי דמתרגמינ' בלא ולד והוא שורש ושירוש.[1]) ויהיה פי' כחותם על לבך כמו החותם המצייר צורתו בשעוה כן אחקק בלבך.

8, 8. ויהיה פי' נעשה כמו וימהר לעשות אותו.

VII.

Anonyme philosophisch-kabbalistische Erklärung

aus Codex Leipzig 30[5] (fol. 23—36) fol. 24.

נרוצה אחריך כי לא יביאנו המלך חדריו להמליכנו על כל זה נשמח בך יותר מבמלך. שחורה תאמ' לרעות' אף כי אני שחורה מ"מ אני נאוה מתכונות אבריי ואף אם אני כאהלי קדר ראויה אני להתלבן כיריעות שלמה. אל תוסיף ללמוד אל הברותיה אל תיקון

---

1) Eine ältere Bezeichnung für Verba mit entgegengesetzter Bedeutung überhaupt.

שימאם כי הרועה ויבחר בכם מפני שחרותי כי מקרה הואבי ויסור ואשובה ליופי בשבת אהל אבזרו (?) נגרי לשוב אותו רועה ולא עיינתי בצרכי תבשיטי ותמרוקי ועת חושבת לזכר אל הרועה הגידה לי חשוקי מקום מרגוך (מרגועך?) ורבצך בצהרים מפני עת היות עייף ונטותו אל השינה ותשתוקק להיות עמו בעת ההיא ותאמ׳ הודיעני נא את מקומך .....

שניך[1]) הן מכלל כלי הדיבור ויאמ׳ כי כלם מתאימות כל זה שלא תדבר דבר קטן או גדול אם לא תהא כן מעלות שכליות או מעלות מדות ....

VIII.

Anonymer philosophischer Commentar

aus Codex Opp. 572.[2])

והנה אחל בפיי המגילה והאל יעזרני ואבאר לך בראשונה ואומר כי החכם הזה ישא משל ברועה וחשוקתו אשר גבר חשקה בו תליץ ותמרוץ עליו כדברי שירים ותשתדלנו ברוב חשקה עד אשר גם הוא בערה אהבתה בו כי תמצא חן לפניו ותיטב הנערה בעיניו ותשלם האהבה ביניהם. והמשל הזה נשא לנפש המשכלת ודימה אותה לחשוקה. והשכל השופע מאי ה״י הוא החושק ויאמ׳ כי כאשר תחזק חשוקתה להתקרב אליה ולעמוד לפניו על דרך האמת לא בדמיון שלא תפרד מחשבתה מן האל ישגיח הוא עליה ההשגחה החזקה

---

1) Note am Rande: שניך הוא שין של תפילין ועוד כתוב ,שניך הרחלי׳ רמז לב׳ שינין (folgt die Abbildung eines vierköpfigen Schin). Randbemerkungen dieser Art (zu כלך יפה steht הן כלך יפ׳ בלם ,ע׳ פי׳ ע׳ נפש שבאו למצרים כלך יפה בגי׳) finden sich noch 26 b, 28 b, 30 a.b., 31, 33, 36.

2) Der Verfasser, welcher nur רמב״ם erwähnt, scheint, dem Style nach, Abba Mari ben Eligedor zu sein (Schiller-Szinessy, Catalogue p. 215, Nr. 3; vgl. Hebr. Bibliogr. XVI, 92, XVII, 7). Mittheilung des Herrn Dr. Neubauer in Oxford.

ומתמדת בלי הפסק ותהיה דבקה באלהים בלי פירוד עד שתעמק מזה אל צרור החיים כאו' אותו תעבוד ובו תדבק ואו' לאהבה אותו ולדבקה בו.

ישקני מנשיקות תאמ' הנערה מי יתן וישקני הרועה מנשיקות פיהו והנה תערוב לדבר אליו כל שבח כי כבר נתקרבה אליו ואו' כי ערב אלי חשקך משתיית יין: לריח שמניך שהורק מכלי אל כלי אשר ישפיע וריחו למרחוק בן יצא שמך בארצות ליופיך על כן העולמות שוקקות אליך:

IX.

Isaak ibn Sahula.

(S. o. §. 27.)

Erklärung zu 2, 1. u. 2 aus Codex Opp. 281 Q. fol. 41.

אני חבצלת השרון שושנת העמקים אמרו כי חבצלת ושושנה הם פרחי נאים עד מאד וריחם טוב וערב, והשרון הוא מקום לח מגורת וכל משרת ענבים, והעמקים הם המקומות השפלים אשר בארץ. ושמעתי שזה המהלל רמז לשש קצוות. ויתבן ופתרון הפסוק בדרך הנגלה כאילו החשוקה אומרת אע"פ שאני שלמה והדורה בריח מעשי וטוב טעם ודעת אשר למדתי בהריחי ביראת ה' ודיח יראתי נורף כחבצלת וכשושנה איני חושבת עצמי למאומה נגד הצורות העליונות בהיותי מצואה בעולם השפל אשר הוא מכונה במלת שרון. ועמקים כדמיון ש' כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך ואו' מה אנוש כי תזכרנו. כשושנה בין החוחים .... פתרונו על הדרך הנגלה כאילו אחר שהשפילה החשוקה עצמה מפני שהיא מצואה בעולם השפל אשר הוא מכונה במלת שרון ועמקים בהסתכלה בצורות העליונות העומדות ברום העולם. חזר הדוד השלם לשבחה ואמר שהיא עליונה ורמה על שאר האומות והיא כשושנה הנבחרת לטוב ריחה והדרה בין החוחים אשר אינם חשובים אלא לשרפת אש וכן

הוא אומר ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת.' ואומר והיו העמים משרפות שיר קוצים כסוחים באש יצתו. ואל יקשה בעיניך שפרשנו בין הבנות כאילו אמר בין האומות. ופרשנו בנות ירושלם מחנות עליונים כי מלת בין הבנות באה באות הידיעה ובנות ירושלם באה בסמוך ומן הידוע כי ירושלם קדש וכל הסמוך לה קדש:

X.

Isaak Latif's
gereimte kabbalistische Auslegung des Hohenliedes.

Antwort

auf die Frage eines Jedaja (Catal. Bodl. S. 1132).

סוד שיר השירים

aus Cod. de Rossi 1398[1]) I, אגרת התשובה, Nr. 34.

שאלה — טעם אמרם ז"ל כל שלמה האמור בשה"ש קדש חוץ מהאלף לך שלמה וכמו כן אומרם דרך דרש על פסוק שיר חשירים שהקב"ה אומרו בכל יום כי אין זולתך משקיט רתיחתי וארע כי שכרך הרבה מאד:



תשובה — אתה בן אדם הנבא — פקח עיניך וראה — ואגלה לך סוד שיר השירים — וממנו תוכל להבין הכל במישרים:

שיר השירים ר"ל ניגון הניגונים — המושפע משירי העליונים — כי בנעימותו יזדקקו כלי הנפשות — הטהורות הקדושות — והן כלי ייחוד התושיה ומתנוצץ עליהם זוהר אלהי בשפתי רננות — למנצח בנגינות — להשיג נעלם המלאכים — אשר בכנפיהם האופנים סובבים — זו היא כוונת חכמי נורא ואיום — שהקב"ה אומרו בכל יום: הנשיקה — רמז לבדיקה — וריח השמנים — המשכת ההשפעה מן העליונים — החדרים הנעמים — רמז לסודות הנעלמים — ובהגלותם נשמח — ועצבונינו ימח — והיין כנוי לחוכמות — כי מבלתו לא יגלו הסודות הנעלמות — והנפש אומרת שהיא שחורה כיריעה — בסבת התחברותה ליסודות הארבעה — ובנות ירושלם — הם כתות חעליונים — וקצת גזרה יש בירושלם — ואהלי קדר עוקרתים [?] ורעועים — מצד שכנסו הרעים — ואע"פ כן ביריעות שכן — שנעתקים לכאן ולכאן —

---

1) Ueber den Codex und Jedaja vgl. Hebr. Bibl. XII, 34 ff.

והיריעות הם הרקיעים — כי בפתי השכל מרוקעים — ומשכנות הרועים סודו העתיק — כי מפני
הרעה נאסף הצדיק — ומלת פרעה לגזרת עפר סמוכה — והסוסיא רמז לחשוקה — נאוו
לחייך בתורים — דמיונו כי לוית חן הם לראשך והוורד רמז למעשים הרצויים — והצרור מן
והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים — ושושנה וחבצלת הנמשלים — הוא אפיסות ערוכה
נערך אל השכלים — והתפוח רמז לעלוי השכל הפועל המלא בכל מילוי — ויער הלבונה גזור
מער ועונה — והבנים הם הכחות ואשישות מבישישים חכמה — והיא החכמה הנקדמת במעלה
רוממה — שמאלו וימינו כנוי לשני החמרים — העליון הפשוט והעכור השפל הנפרדים —
והדוד הוא השכל העליון והוא גם צבי ארצות — והחלונות והחרכים הגופיות הנחרצות —
והסתיו הוא רמז לימי הבחרות — והנצנים רומזים שכבר הם מוכנים — ואז התור נשמע —
ובבנין חתירה נטבע — והתאנה הניצה ביופיה — ואכל מפריה — ויונתי היא יונת אלם
רחוקים — והשועלים מחבלים הכרמים ומזיקים — מצאוני השומרים מבואר לבעלי עינים הישרים
— מטתו של שלמה מסובבת בששים גבורים — הם המעלות — אחוזי חרב מפחד בלילות
— והם גזורות מתוהו וליל ישימון — ואפריון הוא הכנת שכלו העליון — בנין מורה — כי
האדם עץ השדה — והלבנון נגזר מלובן שינים — והעמודים הם היסודות ארבעתים —
ורפידתו זהב — היא הנפש המתאוה האומרת הב הב! — והארגמן הוא החיה — שהוא
מורכבת לכל בעל תחיה — תוכו רצוף אהבה — שבתוכה לקח הדברי מושבה — והעטרה
רמז להשגחה העליונה — והתונתו היא התכלית האחרונה — ודבש מצאת אלול דייך — וחלב
מלשון ודי עשות חלב ללמדך — ואין ספק שבכולם יש טעם מתוק — ולסכל אומרים לו שתוק
— והגן נעול רמז לגן האל העליון — והגל נשפע ממנו ברשיון — והשלחים רמזו לשלוח
האם — והמגדים תורה מגד שמים ישאם — וכפרים גזור מכופר נפשו והנרדים מנרדם —
והכל כלול באדם — ואין ספק שנרד וכרכם קנה וקנמון — ועל עצי לבונה שמציאותו ביער
הלבנון — וממנו נמשך המעין לגנים השומרים — ומעין חתום כי סתומים וחתומים הדברים —
והערה מצפון צריך שלימות — באז באתי מתמימות — והפשטת הכתנת סודו אומר שהוא
החומר — ראשו כתם פז עליונה — הראש היא חכמה והפז דמיונה — והקווצות התלתלים
— והשוקים והגלילים — ועמודי שש מיוסדים — ונחרצים על אדני אופנים — ותרצה מלשון
רצון — אצל בעלי הלשון — וגנת אגוז היא — בעלת ד' הגלים ועדי — מרכבות עמי נדיב
והשולמית — היא השלימה יש דרך ממנו יכנס — החיות לה בבטן אמה והאגן באגנות —
והסהר כבר גזרוה בעלי התבוננות — אל יחסר המזג וינוח — כי השער לה פתוח — ומתמזג
העיוני — עם הרוחני — סוגה בשושנים והוא סוג לשושן הבירה כי כן אמרו הנבונים —
ושני שדיך הם פשר — לרומזים להתיחדות היושר — צופה פני דמשק מגזירת ובן משק
והוא צופה להדבק בשכלים — בצרור החיים — והתמר רמוז לבעל עינים — בשתים עשה
עינות מים — ושבעים תמרים וסנסניהם — יוצאים מהם — והדודאים יש מהם פרצוף האדם
אך לא הקרבים והם דמיון את בעלי הדמיון — מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה —
אפילו שירגיל נפשו בחכמות בשקידה רבה — והכרם משל לחכמה — שצריכה לעבוד לשמה
להמתיק הפרי לרפואה בצורי — והפרי הוא אלף כסף שיביא האיש השלם בפריו — והוא
בבעל המון דכל דכפין ייתי וייכול דיו — ועתה חוזר לשבח המחבר בטוב טעמו — כרמי שלי
לפני שלמה האלף כסף שיביא בפריו האיש השלם נאותים לך בנעימה — על שהגדלת והוספת
בחכמה התמימה — ואינו קדש כמאמר המדבר — כי אינו כי אם שבח המחבר — היושבת
בגנים הנעלמים — מימי קדם כחבירים נעימים — ברח דודי כי לך משפט הגאולה — לך
השבח והגדולה — ודע לך השואל - ורבו כמותך בישראל — שאם תדקדק באלו הרמזים
— הנלקחים ממגילת הרזים — תעמוד על עומק הספר — הנותן [אמרי] שפר:

XI.

Joseph Chajun.

(S. o. §. 35.)

Stellen aus der Vorr. seines Commentars, handschriftl. im British Museum.

אמר יוסף אחרי התהלה לאל אשר עזרני ברוב חסדיו לפרש
הרבה מספרי הנבואה מספרי רוח הקדש [כפי] מסת ידי הקצרה]ראיתי
עתה לפרש המגלה הזאת היקרה רצוני מגילת שה״ש ..... בראותי
הפירושים הנעשים ..., צללו בעליהם במים אדירים והעלו חרם בידם
ומקצתם האריכו פה והרחיבו לשון בעניינה לא שמו קנצי למלין ....
וקודם שאתחיל בפירושה אקדים הדברים הראויים להניחם במדרגת
היסור והמתיחסים אליה כפי מנהגו (so) מספרם עשרה; s. o. S. 119,
wozu hier des Autors eigene Worte zu VII Platz finden mögen השביעי
בביאור לכמה חלקים יחלקו פירושי המגילה הזו מאותם שהגיעו לידי
דבריהם הנה הם נחלקו לה׳ פנים האחד מי שדרך ביאור הספר
הזה אחרי מדרשי רז״ל לבד ולא חשש לביאורו לפי המשל כלל וזו
קנה הגאון רב׳ סעדיה ז״ל. והב׳ מי שהלך בבאורו אחרי המשלו
לפי מדרשי רז״ל לבד ולא חשש לביאורו בשלימות לפי המשלו
וחיקוייו אלא מעט מזער מדבריו וזהו דרך רש״י ז״ל. והג׳ מי שנשתתף
עמו בהיותו חושש לביאורו כפי משלו בשלימות אבל יאמר שרבים
מדבריו אינם לפי המשל ונתחיל ממנו בענין הנמשל כי מאמין שנמשלו
הוא הנפש המדברת והשכל הפועל והם החשוקה והחשוק הנכללים
בזה הספר וזה הוא דרך ר׳ לוי ז״ל ודבריו בו עמוקים וזרים. והד׳ מי
שבאר משל זה הספר ג״כ כמו שבאר נמשלו עד שבאר שלשה פנים
הא׳ ביאור המלות והב׳ משלו והג׳ נמשלו והדרך בנמשלו דרך מדרש
וזו היא דרך החכם אבן עזרא. והה״י (so) מי שבארו כלו ע״ד הקבלה
הנעלמה ממנו בימים האלה ובזמן הזה כהחכם ר׳ עזרא כפי מה
שראיתי בפירושו עם היותו לפעמים דורש דרך הדרש. והשלישי[1]) מי

---

1) Das hier Mitgetheilte scheint mir eine Ergänzung zu oben והג׳ מי שנשתתף וכו׳ zu sein. Das והשלישי darf nicht zu הששי verbessert werden, weil

שדרך לבארו בשלשה פנים הא' לפי דרך המשלו כפי דרך רז"ל והג' לפי נמשלו כדרך ר' לוי ז"ל ובעל הפירוש הוא החכם ר' יוסף עבנין ז"ל שהיה תלמיד חבר להרמב"ם ז"ל ובאמת לא נתקררה רוחי בכל אלו הפירושים [ו]ראיתי לחבר חדש שרבר בענין השיר ...

XII.

Abraham ben Salomo Nahmias.

(S: Register der HL.-Erklärer.)

Einl. u. Erkl. zu 4, 9 aus Cod. Opp. Add. Q. 106 fol. 8 und 40.[1])

שיר השירים אשר לשלמה. הודיע תחילה שם הספר וענינו ואמר כי הוא שיר והבדלו משאר השירים באמרו שזה שיר השירים ר"ל המיוחד שבשירים והנכבד מהם כענין מלך במלכים, הודו לאלהי האלהים ולאדוני הארונים ונתן עוד הבדל אחר באמרו אשר לשלמה להבדל בינו ובין שיר שאר החכמים ואמר כי אעפ"י שהיו שירי שלמה יותר חשובים משירי זולתו כפי חכמת ממציאם שנ' בו ויחכם שלמה מכל האדם הנה השיר הזה הוא החשוב שבכולם והיה ענין זה הפסוק להודיע שם הספר וגדרו וכבר כתבנו בפתיחת זה הביאור מה שדרשו רז"ל ...

לבבתני אחותי כלה ר"ל נכנסה בלבי אהבתך אהבה עזה את כנסת ישראל בזמן שע"ה כי עבדו ישראל את ה' ועמדו בהצלחה נפלאה כמו שכתוב במלכים ושלום היה לו מכל עבדיו מסביב וכתיב וישב יהודה וישר' לבטח איש תחת גפנו ... ולפי שלא נמשך זה כי אם זמן מועט כי במלוך רחבעם בן שלמה נחלקה המלכות וימלוך רחבעם על יהודה וירבעם על י' השבטים כאשר נבא אחיה השלוני בימי שלמה. והוא

Joseph Chajun nur von ה' פנים spricht (s. o.). Dieser Auffassung folgte ich § 35, S. 119 unter VII.

1) Der Commentar ist vollendet תמוז 5347.

ירבעם החטיא את ישראל ואמר להם אלה אלהיך וגו׳ ומלכי ישראל הרעו לעשות ורוב מלכי יהודה היו צדיקים ע״כ נשארה דבקות האהבה בין הש״י ובין מלכות .... ויש מי שדורש בא׳ מעיניך על אליהו הנביא אשר החזיר את ישראל בתשובה שלמה ....

XIII.

Anonymer Commentar nach Raschi und Ibn Esra.

(S. o. §. 30.)

Einzelne Erklärungen aus Mscr. Cambridge Add. 539. (Schiller Catal. I, 75.)

שיר השירים ישקני מנשיקות פיהו פי׳ רש״י פה אל פה דייק בן שנאמר פיהו הל״ל פיו פיהו משמע שניהם יחד: דודיך מיין יין בגימטריא ע׳ כלומר שהקב״ה בחר בנו מע׳ אומות וכמו כן תרגם יונתן: שחרחרת הל״ל שחורה אבל שחרחרת הוא כמו ירקרק אדמדם כלומר שחורה שבשחורות: על עדרי חבריך למה נמשלו ישראל לצאן לפי שכל הדברים שבה קדושות הן, הצמר עושין ציציות, העור תפילין ומזוזות וס״ת, הדקין הגידין לתפור בהן תפילין וס״ת, חלב ודם נקטרין ע״ג מזבח .... שהם הרהיבוני פירושו הגביהוני או הרחיבוני .... חמוקי ירכיך פי׳ סתרי ירכיך וכן חמק עבר וכן עד מתי תתחמקין תסתרו. גן נעול פי׳ לשון מעין. מלך אסור ברהטים תרגם המתרגם. מלך זה אברהם שהמליך ויחד הקב״ה בכל העולם. אסור זה יצחק שנאסר לעקדה ע״ג המזבח. ברהטים זה יעקב שהציג המקלות ברהטים בשקתות המים .... ואמרו במדרש שיר השירים דומה דודי לצבי מה צבי וכו׳:

XIV.

Anonymus aus Jemen.

Aus Cod. Opp. Add. Q. 139.

שה״ש אשר ל׳ תסביח אלתסאביח אלדי לסלימאן. פראית אלנאס
יכוצון ויכסרוה ויחק להם אן יכוצון לאנה אנמי שבה בקפל תלף מפתאחה
או בגוהרה פאקת ען סקימה פקום יקולון אנא רפע ען אלאה אסר
פקט וקום יקולון עלי איאם אלמסיח וקום יקולון אן מא רפע אלא
עלי אלדולה ואלגלות ואלמסיח גמלה. פקום יקולון דודי הו אלמסיח
ויקולון כַּלָּה הי אלתורה והדי כטה שאהר וראס אלכפר. אלמסיח
דון הדה אלצפה ואמא אלצחיח פיה אן דודי הו אלכאלק גל גלאלה
ותעאלת אסמאיה לקו׳ אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו ופסרה
ישעיה עליה אלסלאם וקאל כי כרם ה׳ צבאות וגו׳ פדכר שלמה פיה
מן כרוג׳ ישראל מן מצר אלי איאם אלמסיח אלאול באלאול. וקאל
איצא שבהו ישראל מע אלכאלק מתל רגל ערום תזווג ערוסה והי
קריבה אליה והו קריב אליהא פאול מא גא בהא ען בית אביהא
אלי ביתה סמאהא צאחבתי פלמא וצל בהא אלי ביתה סמאהא ערוסתי
פענד מא צלחת וגארת סמאהא אכתי אלערוסה. פוצפהא פי אקבאלהא
מן אלראס אלי אלקדם תם רגע ווצפהא וצפה תאניה פענד מא יקבל
ילקב תאניה צחבת אלערום אלא בכתאב וצדאק ושהור וביינה פלדאלך
אול מא בדאה שלמה מן אלכלאם וקאל ישקני.

Verbesserungen und Varianten

zu

der Jellinek'schen Ausgabe des Hohelied-Commentars

R. Samuel ben Meïr's

(s. o. §. 9, Note 5),

nach einem Manuscript des Herrn M. Soave in Venedig.

		Jellinek:	Soave:
Vorr.	Z. 3	כי אחר אשר אגר	כי אגור אשר אגר [1]
1, 2	- 3	מכל משקין ומתוקה פיהו	מכל... ומתיקה . פיהו [2]
—	- 6	hinter פה אל פה	noch מפי הק'
1, 3	- 3	קרוי שמך שמן	קרוי שמך: שמן, דוגמ' וכו'
1, 5	- 1	בנות ישמעאל	בנות ירושלם [3]
—	- 9	ונתתי אותם לך לבנותיכם	ונתתי אתהן לך לבנות [4]
1, 8	- 1	איזה דרך הלכו	איזה דרך תלכי
—	- 4	ותנצלו	ותנצלי
1, 12	- 1 f.	בהסיבות אכילות	בהסיבת אבילת

---

1) Vgl. dazu פי' על קהלת in ders. Ausgabe, S. 1, Z. 2 u. 3 כי גם במקום אחר נקרא אגור מפני שאגר...

2) Vgl. Geiger, Parschandata, hebr. Abth. 34, Note.

3) Daher ist bei Jellinek S. 38, Note 3 ירושל' für ישמעאל zu lesen.

4) Ezechiel 16, 61; vgl. Geiger a. a. O.

	Jellinek:	Soave:
1, 13, 14 Z. 6	אילן שהוא גודל בן	אילן שהוא גדל בו
1, 15, 16 - 7	ודודה נאה	ודירה נאה
— - 8	וכלים נאים ולשרות (?) עמה	וכלים נאים לשמוח כי בכל אלה זכיתה
2, 3 - 3	אמרתי לישב	חמדתי לישב
— - 4	זה על זה	זה לזה
2, 4 - 5	אהבתו עמו חיילותיו וגדודיו	אהבתו עמה והביא עמו חיילותיו וגדודיו
2, 5, 6 - 1 f.	כך היא מתאוננות אל חברותיה	כך מתחננת ואומרת לריעותיה
— - 7	מחבקני בי למשוך בי ונופי ואליו	מחבקני כדי למשוך פי ונופי אליו
2, 7 - 4	שאהי הפקר	שתהיו הפקר
— - 7	das להיות (in der That überflüssig)	fehlt bei Soave
2, 10—13 - 8 f.	אשר יקפץ קץ גלות מצרה·	אשר דלג וקפץ, קץ גלות מצרים
— —	zu Ende nach ואת ענבי נזיריך לא תזמור	in Parenthese: זה אינו כי בפרשת בהר סיני פס׳ק ה׳ כתוב ואת ענבי נזיריך לא תבצר, אולי כיון המחבר לפסוק שלפניו דהיינו וכרמך לא תזמר או לפסוק ג׳ ושש שנים תזמר כרמך
— —	לשון חורף הוא nach	steht noch דמתרגמ׳ סתוא
— —	ורבות	ודקות

			Jellinek:	Soave:
2, 15	Z. 6		שיהא נפוח ריח חמימות	שיהיא נפוח חמימות ohne ריח, was jedoch in רוח zu corrigiren ist.
3, 1—4	- 1		משכבו	משכבי
—	- 11		בעזרתה ונצחונה	בעזרתה ובנצחונה
3, 5	- 5		ובאהבה	ואהבה
—	- 6		תסירי	הסירי
3, 7—8	- 2		אומרת	מזמרת
—	- 2		אהובה	אוהבה
—	- 3		כמיטת של	כמיטתו של
3, 11	- 5		גיבורי מטתו	עמודי מטתו
—	- 14		ויצוע	מצע
4, 1	- 4		וצחות	וצח
4, 3	- 2		הארמימות	מארמומית
4, 6	- 3		ונתחכבנו יחד בכל	ונתחבבה יחד בצל
—	- 4		ועל בנין	על בנין
—	- 11		והממשילים[1]	והמפרשים
—	- 11		nach צמתך muß folgen:	לשון צומת ולא יתכן לשונם
—	- 1	S. 48[3])	הסובל	הם וכל
—	- 11	- 48	לחשוב	לחשך
—	- 19	- 48	עומדים	לעומדים
4, 2	- 20	- 48	שגלשו כמו שנראה במחברת מנחם והוא תר"ג של ע"ח	שגלשו, שנראו, במחברת מנחם, והוא תרגום של גְּבֵהַ[2]) (גלוש)

1) Das in Note 4, S. 47 mitgetheilte והממשים ist also gleich Soave's והמפרשים zu lesen; der Copist Jellinek's sah פר für מ an.

2) S. Geiger a. a. O. und Raschi z. St.

3) Von hier ab scheint es mir der Uebersichtlichkeit wegen geboten, auch die Seitenzahlen der Jellinek'schen Ausgabe anzugeben.

			Jellinek:	Hoave:
4, 3	Z. 5	S. 49	לשון תלמוד	בלשון תלמוד קרוי רומנא דאפי
4, 4	- 7	- 49	והוא	והיא
—	- 11	- 49	שלטיהם תלו על החומות	שלטיהם תלו על חומותיך[2])
4, 7—11	- 23	- 49	בשאת מבטת בעין	כשאת מבטת מעט
—	- 27	- 49	מנופת	נוטפות
—	- 1	- 50	קודם שיעבודה	שעבדו עבודה
4, 12—15	- 12	- 50	בפרדם	כפרדס
—	- 14	- 50	כפרדם של אחרים	כפרדס של וְרָדִים
—	- 20	- 50	דבר זה מגונה אשר בך	דבר המגונה שבך
—	- 20	- 50	עד שעל זה עברו	עד שעבדו ע"ז
—	- 20	- 50	גלות מים	גולת מים
4, 15	- 4	- 50	וישתקשקין העלין והענבים	וישתקשקין העלין והענפין
—	- 6	- 50	לעשות כי כל תאות לבי	(muthmaßlich: לעשות בי כל תאות לבו)
5, 1	- 8	- 50	ומוציא	ומוציץ
5, 2—7	- 7	- 50	עצולה	עצילה
—	- 4	- 52	לאחר הרחיצה על בריח	לאחז על בריח
—	- 8	- 52	רוכב	דופק
—	- 16	- 52	אשר מאנו	על אשר מאנו
—	- 19f.	- 52	כפות בית יד של בריח המנעול לשון מסגר הוא	כפות, בית יד של בריחים. מנעול, לשון מסגר הוא:
5, 8—16	- 2	- 53	מרכבות חיילותיו	רכבותיו וחיילותיו

2) Ezechiel 27, 11.

Hoave:	Jellinek:			
מעוטפת	משוטפת	5, 8—16	Z. 14	S. 53
דוגמת	דוגמאות	—	- 18	- 53
לגנות ופרדסים	לגנו ופרדיסו	—	- 20	- 53
בצרותי ואנחותי	בצאתי מאנחותי	—	- 25f.	- 53
תורתו המשולה למים	תורתו המשולה לימים	—	- 7	- 54
והגון	ואמרו	—	- 13	- 54
ונדרוש ככם	ונדרוש בכם	—	- 18	- 54
כמרגלית של פז. קרוי פז	כמרגליות על כן קרוי פז	—	- 24	- 54
במקצת	במקצת	—	- 26	- 54
וששים שהם מלכות הרבה . . .	ונשים שהם מלכות יש לי הרבה	6, 4—10	- 6 f.	- 55
באומנות	באומנת	7, 1	- 7	- 55
הרומה לסהר	קרומה לסהר	—	- 13	- 55
בפתיל הזהב	בפתיל הזה	—	- 3	- 57
של גופה	כל גופה	—	- 14	- 57
כי כל צביונו עלי ותשוקתו וחשוקתו כטוב בעיניו וכל אשר יאבה אעשה לו	בכל צביונו ועלי תשוקתו וחשקתו כטוב בעיניו וכל אשר יאבה יעשה לי	—	- 15f.	- 57
ענין מנעל	ענין מעל	7, 6	- 6	- 58
חוגרים	אוגרים	—	- 7	- 58
בפני חברותיה	מפני חברותיה	8, 1—4	- 6	- 59
כל אשר ראוני	כל רואים אשר ראוני	8, 5—7	- 22f.	- 59
שהלכה	שלהבה	—	- -	- 59
רשפיה. לשון גחלים, לכבות, אצל גחלים שייך לשון כבוי	רשפיה לשון גחלים נופל ומוסב לשון כיבוי	—	- 13	- 60
(שתכנום wohl שיכנום	שרכנים	8, 8—10	- 19	- 60
מוצאת	מוצאות	—	- 27	- 60

Jellinek:		Zoave:
8, 11—12 Z. 18 S. 61	בעלה	בגולה
— - 23 - 61	nach שם מקום	noch: וניל בעל מישור כמו בעל גד (?)
8, 13—14 - 26 - 61	לקולך כי היא	לקולך כי הוא[1]

1) Weil קול Masculinum, vgl. Gen. 39, 14; Gen. 45, 16; Exod. 9, 33; Deuter. 4, 33 u. a. St.

Varianten und Verbesserungen zur Erklärungsprobe I (Tobia ben Elieser)

aus einem Mscr. des Herrn Scharf zu Frankfurt a. M. Scharf's zur Herausgabe vorbereitete Handschrift enthält die פסיקתא zu den 5 Megillot und ist anscheinend correcter als Codex Parma 206.

S. 137, Z. 2 אליעזר וצ"ל; Z. 19 אל אלים; ה' fehlt; Z. 21 גדול, נאה; Z. 22 חוקר, חוסן; Z. 23 יושב סתר, מלך הכבוד; S. 138, Z. 3 רחום, רם statt רחוב רב; Z. 5 של גבורה für לגבורה; Z. 8 l. בבורי; Z. 9 für גרן lies גל; für הנשומים — הנשואים; Z. 12 נאוה, נער; Z. 13 רבים, רקים; Z. 19 fällt נאמנה fort, dafür Z. 20 מצוה, משל, מליצה, נפת, נאמנה; Z. 24 für חסדך — דוריך; Z. 26 שבעים שמות; Z. 29 für בוטחים — בטוחים; S. 139, Z. 1 עולם, יהי רצון מלפניך שיהיו ישראל; Z. 2 בבתי תהילות, תהילים בכנסיות ובבתי מדרשות; Z. 2 באלו אני חי בב' עולמים; Z. 6 שברות אחר für אהד!; Z. 18 חבם שנבנם לעיר; S. 140, Z. 4 für שברות — עוברות; Z. 9 ס"א השירים; Z. 16 nach משל — משלי קהלת העולה וישה"ש; in den letzten 6 Zeilen sind größere Varianten, die jedoch am Sinn nichts ändern; S. 141, Z. 8 für ישנה steht ישבה; Z. 13 für שיגלה — שנלה; Z. 15 für ולשן ישקני — ולשון מלשון; Z. 18 תורתי בקרבם (Jerem. 31, 33); Z. 2 v. u. für השיב steht תשיב.

Die Erklärer des Hohenliedes

vom IX. — XVI. Jahrhundert.

[Die Namen der im Buche behandelten Autoren sind durch fette Schrift ausgezeichnet, die Zahl am Ende weist auf die Seitenzahl der vorliegenden Abhandlung, deren Anhang, Erklärungsproben aus Handschriften und Verbesserungen zum gedruckten Commentare R. Samuel ben Meïr's enthaltend, mit S. 137 beginnt. Der Vermerk H. B. ꝛc. deutet auf die Nummer der bibliographischen Zusammenstellung, die ich 1869 in der Hebräischen Bibliographie IX (und zwar Nr. 1—33 S. 111—113, Nr. 39—93 S. 137—142), herausgegeben von Steinschneider, welcher auch das Nachfolgende mit neuen Zusätzen bereichert hat, veröffentlicht habe. Zweifelhafte Autoren befinden sich in Klammern.]

Seite

1. Abigedor Kohen (Codex Hamburg 45; s. Steinschn. Catal. S. 16).
2. **Abraham Abul'afia** ben Samuel (H. B. Nr. 1) 108
3. [**Abraham ben Chajjim**] (H. B. 2. Zu רמוך, um 1410, s. H. B. XVII, 109) 115
4. **Abraham** ben Ascher **ha-Kohen** ben Elieser (H. B. 3; ein Schreiber Ascher Kohen b. Abraham in Cod. Turin 130) 109
5. **Abraham ibn Esra** (H. B. 4) 58
6. **Abraham ben Isaak ha-Levi** (H. B. 5 und dazu Schiller, Catalogue 237). Cod. Turin 58 enthält den Commentar Abrah. ben Isaak חמך, nicht תבון, wie Pasinio liest. In dem denselben Commentar enthaltenden Cod. Urb. 17 in Rom heißt der Autor Abrah. ha-Levi ben Isaak חמך (vielleicht Abbreviatur von תהי מנוחתו כבוד). 113
7. **Abraham ben Jehuda** ben Abraham, Karäer (H. B. 6). 133
8. Abraham ben Jehuda Chassan (H. B. 7).
9. Abraham Laniado ben Isaak (H. B. 8).
10. **Abraham ben Moses** aus Fano (?מפוני H. B. 9) 109
11. **Abraham** Nahmias (נחמיאש) **ben Salomo**. Comment. handschriftl. in der Bodleiana [jüngst erworben] ist ms. Ghirondi 132 des gedr. Katalogs (fehlt bei Carmoly, Hist. des méd. 163 und Zunz, Zur Gesch. 431 oder 430.) 164
12. **Abraham Saba** (H. B. 10) 110
13. [**Abu Ibrahim ben Berrein** (Barun, Baron?)] (H. B. 11) 35

	Seite
14. **Abu Jakob Joseph ben Bachtawi**, Karäer,	127
15. **Ahron ben Joseph**, Karäer (H. B. 12).	
16. **Asriel** (Esra?) (H. B. 13. Vgl. Reifmann in Kobak's ישרון IV, 60)	103
17. **Baruch ibn Jaisch** ben Isaak (H. B. 14)	121
18. **Benjamin ben Moses** aus Nehawend, Karäer (H. B. 15),	127
19. **David ben Abraham**, Karäer (H. B. 16),	133
20. **David** (Provinciale?) (H. B. 17; H. B. XVI, 63 A. 1.)	124
21. **David Kimchi** (Erklär. in seinem Wurzelbuch)	73
22. **Elasar ben Jehuda** aus Worms (H. B. 18)	102
23. **Elia Kapsali** ben Elkana (H. B. 19).	
24. **Elia Loanz** (H. B. 20).	
25. **Elia** aus Pesaro (H. B. 21).	
26. **Elieser**, Vater des Tobia, s. Tobia.	
27. **Elischa Gallico** (H. B. 22).	
28. [**Eljakim ben Salomo**] s. Mose Tibbon (H. B. 53, Note 1, vgl. H. B. XVIII, 74)	88
29. **Hillel** ben Isaak (H. B. 24).	
30. **Immanuel ben Salomo** (H. B. 25, dazu Codex Cambridge 30 [Schiller S. 43], Cod. Berlin 646 Q. [Steinschn. S. 99])	89
31. **Isaak Arama** (H. B. 26)	115
32. **Isaak Halawa** (Cod. Paris 228², nicht identisch mit Chalajo [H. B. 62], vgl. H. B. XIII, 75).	
33. **Isaak Ja'abez** ben Salomo (H. B. 27)	122
34. **Isaak ha-Kohen** ben Chajjim [b. Isaak b. Joseph] (H. B. 28; 1492 —1518, s. H. B. XVII, 18).	
35. **Isaak Kohen** ben Jekutiel Kuskes (H. B. 29 u. Note).	
36. **Isaak ibn Sahula** ben Salomo (H. B. 30)	106
37. **Isaak Sulkes** (H. B. 31).	
38. **Isaak Latif**, Ende XIII. Jahrh. אגרת התשובה, Nr. 34, allgem. Auslegung (H. B. XII, 35, Cod. de Rossi 1398 u. And. München 33 ꝛc.)	161
39. **Jacob Provinciale** (H. B. 32)	123
40. **Jakob ben Reuben**, Karäer (H. B. 33),	132
41. **Jaisch ibn Samhun** aus Andalusien (H. B. 34).	
42. **Jefet ben Ali**, Karäer (H. B. 35),	128
43. [**Jehuda ibn Bal'am** aus Toledo] (H. B. 36)	34
44. [**Jehuda Chajjug**] (H. B. 37)	31

Seite

45. **[Jehuda ben Moses, Leo Romano]** (H. B. 38. Nach Steinschneider beruht dieser angebl. Comment. zu Megillot [schon bezweifelt in seinem Giuda Romano pag. 11 n. 15] auf Mißverständniß. In Cod. Urbin. 32 finden sich Noten von יהודה מרומא zu Tractaten des Alfasi, der letzte Tractat ist Megilla und der Römer Jehuda ist J. ben Benjamin; s. H. B. XVIII, 84) 89

46. **Jehuda ibn Schoschan** (ששון) ben Isaak (H. B. 39) 122

47. Jesaja di Trani ben Mali sen. (H. B. 40).

48. **Jeschua ben Jehuda**, Abu'l-Faradsch, Karäer (H. B. 41), 132

49. **Jochanan Allemanno** (H. B. 42; vgl. noch Steinschn. Polem. u. apolog. Lit. S. 379 über חי העולמים) 116

50. **Joel ibn Schoeib** (H. B. 43) 114

51. **[Jona ibn Gannach]** (H. B. 44) 32

52. [Joseph ben Jakob aus Wetzlar; wohl Irrthum] (H. B. 45).

53. **Joseph ben Jehuda ibn Aknin** (H. B. 46) 81

54. **Joseph Kaspi** (H. B. 47, dazu Schiller 206 zu Cod. 64) 112

55. **Joseph Chajun** (H. B. 48, wo zu ergänzen Codex Oxford [jüngst erworben] = Ghirondi 132, Katal. S. 6) 118, 163

56. **Joseph Gikatilia**, (Chiquitilla) (H. B. 49) 109

57. **Joseph ibn Jachja** (H. B. 50) 123

58. **Joseph Kara** ben Simon (H. B. 51) 49

59. **Joseph Kimchi** (H. B. 52) 73, 147

60. **Joseph Kohen** 122

61. **Joseph ben Salomo ibn Fewwal** (H. B. 53 u. Note. Ein Arzt אלמנג'ם בן אלפואל in Saragossa lebte im XI. Jahrh. — S. 98 „welcher nicht identisch ist“ ist nach einer Mittheilung Steinschneider's ein Mißverständniß. Steinschneider hat in H. B. IX, 138 nicht den Comment. des Joseph b. Salomo Cod. 250^4, sondern den angeblichen des Sohnes 250^5 mit Cod. Adler identificirt, daher ist auch S. 88: 250^5 „höchst wahrscheinlich“ und Cod. Adler „ganz bestimmt“ nur eine Bestätigung der Conjectur Steinschneider's.) 98

62. **Joseph Taitazak** (H. B. 54) 123

63. **Kaleb Efendopolo**, Karäer (H. B. 55), 134

64. **Levi ben Gerson** (H. B. 56) 98

Seite

65. [Liepmann aus Mühlhausen] (von Zunz, Zur Gesch. 104 als Verf. des angebl. Comment. in HS. Opp. 82 Oct. [ist Fragm. v. נצחון (Catal. Bodl. 1412), worin Nichts von Hohl.] angegeben.
66. **Meïr Arama ben Isaak** (H. B. 57) 121
67. **[Menachem ben Salomo?]** 50, 142
68. **Menachem ben Saruk** (Erkl. in seinem Machberet) 28
69. Michael Adam (H. B. 58).
70. Mose ben Abraham Mat (H. B. 59).
71. **Mose Almosnino** (H. B. 60) 124
72. **Mose Alscheich** (H. B. 61) 123
73. Mose ben Isaak Chalajo (H. B. 62, X, 97, Note 2 u. XIII, 75).
74. **[Mose Gikatilia]** (H. B. 63) 35
75. **Mose Narboni** (H. B. 64. Vgl. dazu H. B. XV, 49, XVI, 110: כוכבי יצחק 30, 25).
76. Mose Sgertels (H. B. 65).
77. **Mose ben Salomo** aus Burgos (H. B. 66) 107
78. **Mose ibn Tibbon** (H. B. 67) 86
79. Naftali Altschüler (H. B. 68).
80. **Obadja Sforno** (H. B. 69) 123
81. **[Raphael** (Joseph) **Trewes]** (H. B. 70) 114
82. **[Saadja Gaon?]** (H. B. 71. Nach Academy 1875 p. 453 u. H. B. XVI, 78 läge mit anderen Comment. Saadja's eine Erkl. z. HL. im Brit. Mus., auf die mich Herr Dr. Simonsen in Kopenhagen aufmerksam machte, die ich aber des vorgeschrittenen Druckes wegen nicht mehr benutzen konnte) 19
83. **Salmon ben Jerucham** (H. B. 72) 127
84. **Salomo Alkabiz** (H. B. 73) 123
85. **Salomo ben Isaak, Raschi** (H. B. 74) 39
86. **Salomo ibn Melech** (H. B. 75) 76
87. [Salomo Valerio, für Samuel V.] (H. B. 76).
88. [Saltman?] (Cod. Cambridge 53 (Schiller 159), über Namen und Abkunft des Autors Schiller l. c. 160, Note 1, u. 162).
89. Samuel Arepol ben Isaak (H. B. 77).
90. [Samuel ביבש] (H. B. 78. Vgl. Comment. Ruth und Pentat. HS. Carmoly 79 u. 174).
91. **Samuel ben Meïr** (H. B. 79) (s. auch unten Nr. 109) 46, 167
92. **[Samuel ha-Nagid]** (H. B. 80) 35

Seite

93. **Samuel Tibbon** (H. B. 81. Sein Commentar liegt nicht im Escurial, wie mir von dort geschrieben wird.) 85
94. **Schemaja** aus Soissons (H. B. 82, XIV, 126—129) 49
95. **[Schemarja]** (H. B. 83) 27
96. **Schemarja** aus Creta (H. B. 84) 94, 155
97. [Schemtob] s. unter Salomo ben Isaak (H. B. 74).
98. **Simon Darschan** [Kara?] (H. B. 86) 56
99. **Tanchum ben Joseph** (H. B. 87) 72, 146
100. **Tobia ben Elieser** (H. B. 88, wo Codex München 77[a] fehlt) 35, 137

Anonyme.

101. **Midrasch Canticum** מדרש חזית (H. B. 89) 14
102. **Targum z. HL.** (eine hebräische Uebersetzung desselben befindet sich in Cambridge und in Parma, siehe unter Nr. 130, ein Glossar zu dems. in Hamburg, Cod. 330[6]) 7
103. **Sohar Chadasch** (מדרש הנעלם משה"ש H. B. 90, wo zu ergänzen Mscr. Parma 1411, H. B. XII S. 56 Nr. 35) 110
104. **Anonym.**, lateinisch übersetzt (H. B. 91) 79
105. Arugat ha-bosem ערוגת הבשם (H. B. 92).
106. Handschrift Muller in Amsterdam. Beth ha-Sefer 1868, S. 345. (H. B. 93.)
107. **Handschrift Adler's** 98
108. **Erklärungen im Sinne Kimchi's** (Codex Schönblum, Codex Breslau 96 und Excerpt in Kobak's Jeschurun IV, hebr. Abth. 88 S. 76 ff.) 76, 148

Anonyme nach Bibliotheken geordnet:

109. **Berlin:** Bibliothek der Hochschule für jüd. Wissenschaft. Eine HS. des Mose Bloch, Rabb. in Buchau, v. J. 1294, bei Geiger, wiss. Zeitschr. IV, 139 enthält Raschi zum Pent., dann anon. zu Esth. u. [Ans.] Hohl. Diese HS. ist als Geiger's HS. 10 verzeichnet in H. B. XVII, 11 wo das Jahr 1297 Druckfehler. Der Comment. zu HL. (bis 1, 7 reichend) ist, wie ich mich überzeugt habe, identisch mit dem Samuel's ben Meïr. Auch dieser Handschrift fehlt, wie allen, die den in Rede stehenden Commentar enthalten, der Name des Autors.

*

Seite

110. **Cambridge:** Cod. 32 (Schiller Catal. 45), Vorr. anf. חכמי האמת, Comm. במדרש שיר השירים שיר שהוא על כל השירים, nach Art Mose Tibbon's und Immanuel b. Salomo's, citirt Raschi, Ibn Esra, Nachmanides, Bedarschi, R. Meïr ibn גבאי, R. Joseph ספינה, Gallico, Leo Hebräus u. A.

111. daselbst 40 (Schiller l. c. 75) nach Art Raschi's 165

112. **Hamburg:** Cod. 32 (Steinschn. Catal. 8, H. B. 93), s. Samuel b. Meïr 46

113. **Leipzig:** 30^{5} (so lies H. B. 93) = Opp. 1159 Q. 97, 158

114. **London:** Brit. Mus. Almanzi 236^{18}.

115. **München:** 56 „ben Salomo," s. Delitzsch, Litbl. III, 664, Hercz, Drei Abhandlungen von Averroës, Berlin 1869, Anhang III.

116. Ebenda 131^{1} s. Menachem b. Salomo.

117. **Oxford:** In der Bodleiana [1]) Urì 102 f. 163, Spanier? (H. B. 93.)

118. Ebenda Opp. 256 fol. S. 261, nicht Tobia, Catal. Bodl. 2674. (H. B. 93.)

119. Ebenda Opp. 1159 Q. = Leipzig 30^{5} (so lies H. B. 93).

120. Ebenda Opp. 1370 Q. nach einer HS. des Menachem b. Benjamin (Zunz, Lit.-Gesch. 369). Aus diesem Codex ist wahrscheinlich, nach Steinschn. Vermuthung, die Mittheilung von Dukes, Ozar nechmad II, 76, Nachal 46, Kobak's Jeschurun hebr. IV, 88. — (H. B. 93.) 77

121. Ebenda Mscr. Hunt. 268 153

122. Ebenda Opp. 572 Oct. 159

123. Ebenda Arab. Comment. aus Jemen (jüngst erworben) 166

124. **Paris:** 334^{11} (a. f. 243 oder 242?) anf. אמרו חכמים כל הספרים

125. Ebenda 334^{12} = Cod. Vat. 48 anf. שירת דודי לכרמו כמו על כרמו...., citirt Elieser ben Simson מקשטיל (Kastel bei Mainz) u. Jos. Bechor Schorr.

126. **Parma:** De Rossi 46^{1} (nach Mittheil. Perreau's an Steinschneider anfangend שה"ש אמרו רז"ל כל הכתובים קדש ושה"ש הכונה בזה כל הכתוב'). Die von Steinschn. vermuthete Identität mit Cod. 1413 (H. B. XII, 56, Nr. 37) bestätigt Herr Perreau in einem Briefe an Steinschn. (Mai 1873). Am Ende von 1413 heißt

1) Uri 38 ist Ibn Esra, s. Steinschn., Conspectus.

השם למען רחמיו יעיר עינינו במאמ׳[1] תורתנו ויסיר ממנו מחשך הגלות :es ויסיר מעלינו כל מבדיל ומבהיל להשכיל ולהבין במצותיו וחוקיו ויגאלינו במהרה ויזכנו לימות המשיח ולחיי העוה"ב ויקיים בנו מקרא שכתוב אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש (so) מאות ושלושים וחמשה, ואומ׳ הקטן יהיה לאלף וגו׳. (Diese aus Daniel 12, 12 citirte Zahl ist demnach für den, im XVI. Jahrh. geschriebenen Codex werthlos; vgl. Zunz in Geiger's Zeitschr. IX, 108, Gesammelte Schriften III, 228). Auch das Gedicht אל אל אשר הכל גלוי לפניו אתן בפי שבח והודיה folgt, wie in Cod. 46, welcher dem „Jechiel Nahman Foa“ (פוא), wie er sich zeichnet, gehörte. Jechiel b. Isaak Foa XVII. Jahrh. bei Ghirondi S. 124 Nr. 2, 3 u. S. 276.

127. Ebenda 462[1] kabbalist. Der Commentar, dessen Vorrede mit den Worten ברוך ה׳ אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם אשר עלה במחשבתו בראשית ממלכתו להבין כסאו לשבתו וכו׳ beginnt, ist kabbalistisch und sicher identisch mit dem des Asriel (s. o. 103 ff.), was der eigentliche Anfang der Erklärung: שיר השירים נעים זמירות ומבחר השירות אמרות טהורות ודבר גבורות וכו׳ (s. o. S. 105, III) bezeugt. Das Manuscript, kl. folio, im 15. Jahrh. geschrieben, zeigt an einigen Stellen durchstrichene Wörter, und bietet auf der letzten Seite eine kurze Auslegung von Zacharias 9, 9.

128. Ebenda 1047, Scholien zu Meg. 2c. Die $3\frac{1}{2}$ Seiten in 8^0 umfassende Auslegung des HL., welche beginnt דודיך השורש דוד ועניינו אהביך מלשון שם אתן את דודי לך וכו׳, ist grammatikalisch im Sinne D. Kimchi's (s. Wurzelbuch ed. Lebrecht S. 69).

129. Ebenda 1356 Meg. Ende XV. Ist höchst wahrscheinlich eine hebräische Uebersetzung des Targum zum HL., wie dies die folgende Nebeneinanderstellung der Anfänge begründet.

Cod. Parma 1356.	Targum.
שה"ש — השירות והתושבחות שאמר	שירין ותושבחין די אמר שלמה נביא
שלמה הנביא מלך ישראל ברוח הקדש אל	מלכא דישראל ברוח נבואה קדם רבון כל
פני האדון ה׳ עשר׳ שירות נאמרו בעולם	עלמא ה׳ עסרתא שירתא איתאמרו בעלמא
הזה והשיר הזה מפואר (מהלל) מכלם וכו׳	הדין שירא דין משבח מן כולהון וכו׳

---

1) Lies במאור, stereotype Phrase, besonders bei Kabbalisten (s. Ende בהיר), vgl. Zunz, Literaturgesch. 628, H. B. VII, 120, X, 160 Z. 3 v. u. Schon der Karäer Jakob b. Reuben (Catal. Leyden 384) schließt יאיר עיניך ויגלם בתורתו.

Seite

Der Codex 8°, geschrieben im 16. Jahrh., enthält alle Megillot. Commentar HL. umfasst $11^{1}/_{2}$ Seiten.

130. **Prag:** Cod. der Universitäts-Bibliothek eb. v. Hübsch 50

131. **Rom:** Vat. 48 = Paris 334^{12} (s. o. Nr. 125), umfaßt $2^{1}/_{2}$ Seiten, endet הרי שאיני רוצה להינשא עתה אמנם קראתיהו דודי להראות
שהיא אהבתו כדרך הבנות שמסרבות תחילה ואחר כך . . . Hiermit bricht die Erklärung ab.

132. Ebenda 230.

133. Ebenda 298^{9}, Anfang defect.

134. Ebenda Vat. 431^{4} kabbal. Anf. בשם חונן הדעת ויתן [נותן ? lies] לאדם עין רואה ואוזן שומעת.

Citirt werden zu ermittelnde Commentare, nach Zunz, von Sal. Duran RGA. 595 f. 117 c., wo es heißt: פירוש איוב ושה"ש ומשלי זהוב אחד, vielleicht ein sonst bekannter; von Mose Isserls, Torat ha-Ola ed. 1569 f. 39a. Der von Bechai zu וישלח citirte arabische Commentar aus „Sevilla" (lies סבתא) ist Josef ibn Aknin's, wie schon Rapoport erkannte (vgl. auch Geiger's jüd. Zeitschr. IX, 148).

Dessau:
Druck der Hof-Buchdruckerei (H. Neubürger).


Stanford University Libraries
3 6105 025 411 641



